Michael Hardt y Antonio Negri

Imperio



Paidós Estado y Sociedad 95

El imperialismo, tal como lo conocimos, probablemente ya no pueda existir, pero el imperio aún goza de buena salud. Tal como demuestran Michael Hardt y Antonio Negri en este osado libro, se trata del nuevo orden político de la globalización. Aunque es fácil reconocer las transformaciones económicas, culturales y legales que están ocurriendo en todo el mundo, comprenderlas resulta más difícil. Los autores sostienen que deberíamos situarlas en el contexto de nuestra comprensión histórica del imperio, como un orden universal que no acepta fronteras ni límites. El libro muestra hasta qué punto este imperio que está surgiendo es fundamentalmente diferente del imperialismo propio de la dominación europea y de la expansión capitalista característicos de otras épocas. Antes bien, el imperio actual se basa en elementos del constitucionalismo estadounidense, con su tradición de identidades híbridas y fronteras en expansión.

Imperio identifica un cambio radical de los conceptos que conforman la base filosófica de la política moderna, conceptos tales como los de soberanía, nación y pueblo. Los autores vinculan esta transformación filosófica con los cambios culturales y económicos propios de la sociedad posmoderna, con nuevas formas de racismo, nuevas concepciones de la identidad y la diferencia, nuevas redes de comunicación y control, así como con nuevos itinerarios de migración. También muestran en qué medida el poder de las empresas transnacionales y el creciente predominio de las formas postindutriales del trabajo y la producción contribuyen a definir el nuevo orden global imperial.

Más que un análisis, *Imperio* constituye sobre todo una desenfadada obra utópica de filosofía política. Extendiendo la mirada más allá de los regímenes de explotación y control que caracterizan el orden mundial actual, procura establecer un paradigma político alternativo: sentar las bases de una sociedad global auténticamente democrática.

4/02

Imperio

PAIDÓS ESTADO Y SOCIEDAD

Últimos títulos publicados:

44. M. H. Moore, *Gestión estratégica y creación de valor en el sector público*
45. P. Van Parijs, *Libertad real para todos*
46. P. K. Kelly, *Por un futuro alternativo*
47. P.-O. Costa, J. M. Pérez Tornero y F. Tropea, *Tribus urbanas*
48. M. Randle, *Resistencia civil*
49. A. Dobson, *Pensamiento político verde*
50. A. Margalit, *La sociedad decente*
51. D. Held, *La democracia y el orden global*
52. A. Giddens, *Política, sociología y teoría social*
53. D. Miller, *Sobre la nacionalidad*
54. S. Amin, *El capitalismo en la era de la globalización*
55. R. A. Heifetz, *Liderazgo sin respuestas fáciles*
56. D. Osborne y P. Plastrick, *La reducción de la burocracia*
57. R. Castel, *La metamorfosis de la cuestión social*
58. U. Beck, *¿Qué es la globalización?*
59. R. Heilbroner y W. Milberg, *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*
60. P. Kotler y otros, *El marketing de las naciones*
61. R. Jáuregui y otros, *El tiempo que vivimos y el reparto del trabajo*
62. A. Gorz, *Miserias del presente, riqueza de lo posible*
63. Z. Brzezinski, *El gran tablero mundial*
64. M. Walzer, *Tratado sobre la tolerancia*
65. F. Reinares, *Terrorismo y antiterrorismo*
66. E. Etzioni, *La nueva regla de oro*
67. M. Nussbaum, *Los límites del patriotismo*
68. P. Pettit, *Republicanismo*
69. C. Mouffe, *El retorno de lo político*
70. D. Zolo, *Cosmópolis*
71. A. Touraine, *¿Cómo salir del liberalismo?*
72. S. Strange, *Dinero loco*
73. R. Gargarella, *Las teorías de la justicia después de Rawls*
74. J. Gray, *Falso amanecer*
75. F. Reinares y P. Waldmann (comps.), *Sociedades en guerra civil*
76. N. García Canclini, *La globalización imaginada*
77. B. R. Barber, *Un lugar para todos*
78. O. Lafontaine, *El corazón late a la izquierda*
79. U. Beck, *Un nuevo mundo feliz*
80. A. Calsamiglia, *Cuestiones de lealtad*
81. H. Béjar, *El corazón de la república*
82. J.-M. Guéhenno, *El porvenir de la libertad*
83. J. Rifkin, *La era del acceso*
84. A. Gutmann, *La educación democrática*
85. S. D. Krasner, *Soberanía, hipocresía organizada*
86. J. Rawls, *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*
87. N. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*
88. F. Attinà, *El sistema político global*
89. J. Gray, *Las dos caras del liberalismo*
90. G. A. Cohen, *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*
91. J. B. Thompson, *El escándalo político*
95. M. Hardt y Antonio Negri, *Imperio*

Michael Hardt
Antonio Negri

Imperio

PAIDÓS
Buenos Aires • Barcelona • México

Título original: *Empire*
Publicado en inglés en 2000 por Harvard University Press

Traducción de Alcira Bixio

Cubierta de Mario Eskenazi

320.1	Hardt, Michael
HAR	Imperio / Michael Hardt y Antonio Negri.- 1ª ed. 1ª reimp.- Buenos Aires : Paidós, 2002.
	432 p. ; 23x15 cm.- (Estado y Sociedad)
	Traducción de: Alcira Bixio
	ISBN 950-12-5495-X
	I. Negri, Antonio – II. Título – 1. Política-Filosofía

1ª edición, 2002
1ª reimpresión, 2002

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
e-mail: literaria@editorialpaidos.com.ar
Ediciones Paidós Ibérica SA
Mariano Cubí 92, Barcelona
Editorial Paidós Mexicana SA
Rubén Darío 118, México D.F.

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en Argentina – Printed in Argentina

Impreso en Verlap SA
Comandante Spurr 653, Avellaneda, en marzo de 2002

Tirada: 3000 ejemplares

ISBN 950-12-5495-X

SUMARIO

Cuarta Parte:
DECADENCIA Y CAÍDA DEL IMPERIO

Toda herramienta es un arma, si se la empuña adecuadamente.

Ani DiFranco

Los hombres luchan y pierden la batalla; aquello por lo que pelearon se consigue, a pesar de la derrota, y entonces resulta no ser lo que ellos tenían intención de lograr, de modo que otros hombres tienen que luchar para obtener lo mismo que aquellos deseaban, aunque ahora lo llamen de otro modo.

William Morris

AGRADECIMIENTOS

Quisiéramos agradecer a los amigos y colegas que leyeron partes de este manuscrito y cuyos comentarios nos resultaron muy útiles. Ellos son: Robert Adelman, Étienne Balibar, Denis Berger, Yann Moulier Boutang, Tom Conley, Arif Dirlik, Luciano Ferrari-Bravo, David Harvey, Fred Jameson, Rebecca Karl, Wahneema Lubiano, Saree Makdisi, Christian Marazzi, Valentin Mudimbe, Judith Revel, Ken Surin, Christine Thorsteinsson, Jean-Marie Vincent, Paolo Virno, Lindsay Waters y Kathi Weeks.

La cita de Ani DiFranco que aparece en el epígrafe de la página 9 pertenece a «My IQ», copyright © 1993 Righteous Babe Music, todos los derechos reservados, y fue utilizada con autorización.

PREFACIO

El imperio se está materializando ante nuestros propios ojos. Durante las últimas décadas, a medida que se derrumbaban los regímenes coloniales, y luego, precipitadamente, a partir de la caída de las barreras interpuestas por los soviéticos al mercado capitalista mundial, hemos asistido a una globalización irreversible e implacable de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción surgieron un nuevo orden global, una lógica y una estructura de dominio nuevas: en suma, una nueva forma de soberanía. El imperio es el sujeto político que efectivamente regula estos intercambios globales, el poder soberano que gobierna el mundo.

Muchos sostienen que la globalización de la producción y el intercambio capitalistas significa que las relaciones económicas se han hecho más autónomas respecto de los controles políticos y, en consecuencia, que la soberanía política está en decadencia. Algunos ensalzan esta nueva era como la de la liberación de la economía capitalista de las restricciones y deformaciones que le habían impuesto las fuerzas políticas; otros le critican haber cerrado los canales institucionales a través de los cuales los trabajadores y ciudadanos pueden influir en la fría lógica de la ganancia capitalista u oponerse a ella. Indudablemente es cierto que, en concordancia con los procesos de globalización, la soberanía de los Estados-nación, si bien continúa siendo efectiva, ha ido decayendo progresivamente. Los factores primarios de producción e intercambio –el dinero, la tecnología, las personas y los bienes– cruzan cada vez con mayor facilidad las fronteras nacionales, con lo cual el Estado-nación tiene cada vez menos poder para regular esos flujos y para imponer su autoridad en la economía. Ya ni siquiera deberíamos concebir a los Estados-nación más dominantes como autoridades supremas y soberanas, ni fuera de sus fronteras ni tampoco dentro de ellas. *La decadencia de la soberanía de los Estados-nación no implica, sin embargo, que la soberanía como tal haya perdido fuerza.*[1] Durante todo el tiempo en que se produjeron las transformaciones contemporáneas, tanto

los controles políticos y las funciones del Estado como los mecanismos reguladores continuaron gobernando el ámbito de la producción y el intercambio económico y social. Nuestra hipótesis básica consiste en que la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos «imperio».

La declinante soberanía de los Estados-nación y su creciente incapacidad para regular los intercambios económicos y culturales es en realidad uno de los síntomas primarios de este imperio que comienza a emerger. La soberanía del Estado-nación fue la piedra angular de los imperialismos que construyeron las potencias europeas a lo largo de la era moderna. No obstante, lo que hoy entendemos por «imperio» es algo por completo diferente del «imperialismo». Las fronteras definidas por el sistema moderno de Estados-nación fueron fundamentales para el colonialismo y la expansión económica europeos: las fronteras territoriales de la nación delimitaban el centro del poder desde donde se ejercía el dominio sobre los territorios extranjeros externos, a través de un sistema de canales y barreras que alternativamente facilitaban y obstruían los flujos de producción y circulación. El imperialismo fue realmente una extensión de la soberanía de los Estados-nación europeos más allá de sus propias fronteras. Eventualmente, casi todos los territorios del mundo podrían dividirse en parcelas y el mapa del mundo entero aparecería codificado con colores europeos: el rojo para los territorios británicos, el azul para los franceses, el verde para los portugueses, etcétera. Donde sea que tenga sus raíces, la soberanía moderna construyó un Leviatán que se extendió por encima de su dominio social e impuso fronteras territoriales jerárquicas, tanto para vigilar la pureza de su propia identidad como para excluir todo lo diferente.

El tránsito al imperio se da a partir del ocaso de la soberanía moderna. En contraste con el imperialismo, el imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato *descentrado* y *desterritorializador* de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión. El imperio maneja identidades híbridas, jerarquías flexibles e intercambios plurales a través de redes adaptables de mando. Los colores nacionales distintivos del mapa imperialista del mundo se han fusionado y mezclado en el arco iris global imperial.

La transformación de la moderna geografía imperialista del globo y la instauración del mercado mundial señalan una transición dentro del modo capitalista de producción. Lo más significativo es que las divisiones espaciales de los tres mundos (el Primer Mundo, el Segundo y el Tercero) se han mezclado en un revoltijo tal que continuamente hallamos el Primer Mundo en el Tercero, el Tercero en el Primero y ya casi no encontra-

mos el Segundo en ninguna parte. El capital parece tener que vérselas con un mundo uniforme o, en realidad, con un mundo definido por nuevos y complejos regímenes de diferenciación y homogeneización, desterritorialización y reterritorialización. La construcción de las rutas y los límites de estos nuevos flujos globales estuvo acompañada por una transformación de los procesos productivos dominantes, lo que dio por resultado una reducción del rol del trabajo industrial en fábricas, desplazado por la prioridad que se le da hoy al trabajo comunicativo, cooperativo y afectivo. En la posmodernización de la economía global, la creación de la riqueza tiende aún más hacia lo que llamaremos la producción biopolítica, la producción de la vida social misma, un proceso en el cual cada vez más lo económico, lo político y lo cultural se superponen e invierten recíprocamente.

Muchos localizan en los Estados Unidos la autoridad última que gobierna todos los procesos de la globalización y el nuevo orden mundial. Sus defensores consideran que los Estados Unidos son el líder mundial y la única superpotencia y sus detractores denuncian a ese país como opresor imperialista. Estas dos perspectivas se basan en el supuesto de que los Estados Unidos sencillamente se pusieron el sayo del poder global que las naciones europeas habían dejado caer. Si el siglo XIX fue un siglo británico, el siglo XX fue estadounidense; o dicho de otro modo, si la modernidad fue europea, la posmodernidad es estadounidense. El cargo más irrecusable que pueden presentar sus críticos es que los Estados Unidos están repitiendo las prácticas de los antiguos imperialistas europeos, mientras que sus defensores juzgan que los Estados Unidos son un líder mundial más eficiente y más benévolo y que están haciendo bien lo que los europeos hicieron mal. No obstante, nuestra hipótesis básica de que ha surgido una nueva forma imperial contradice estos dos enfoques. *Estados Unidos no constituye –y, en realidad, ningún Estado-nación puede hoy constituir– el centro de un proyecto imperialista.* El imperialismo ha terminado. Ninguna nación será un líder mundial como lo fueron las naciones europeas modernas.

Por cierto, los Estados Unidos ocupan una posición privilegiada en el imperio, pero este privilegio no procede de sus similitudes con las antiguas potencias imperialistas europeas, sino de sus diferencias. Podemos reconocer más fácilmente tales diferencias si prestamos particular atención a los fundamentos propiamente imperiales (no imperialistas) de la constitución de los Estados Unidos, y al decir «constitución» nos estamos refiriendo tanto a la *Constitución formal,* el documento escrito junto con sus diversas enmiendas y aparatos legales, como a la *constitución material,* es decir, la formación y reformación continuas de la composición de las fuerzas sociales. Thomas Jefferson, los autores de *The Federalist* y los demás fundadores ideológicos de los Estados Unidos se inspiraron en el an-

tiguo modelo imperial; creían que estaban creando, del otro lado del Atlántico, un nuevo imperio con fronteras abiertas y en expansión, un imperio en el que el poder se distribuiría efectivamente en redes. Esta idea imperial sobrevivió y maduró a lo largo de toda la historia de la constitución de los Estados Unidos y ahora ha emergido en una escala global en su forma más acabada.

Deberíamos señalar que empleamos aquí la palabra «imperio» no como una *metáfora,* lo cual exigiría demostrar las semejanzas entre el orden mundial actual y los imperios de Roma, China, el continente americano y algunos otros, sino más bien como un *concepto* que requiere fundamentalmente un enfoque teórico.[2] El concepto de imperio se caracteriza principalmente por la falta de fronteras: el dominio del imperio no tiene límites. Ante todo, pues, el concepto de imperio propone un régimen que efectivamente abarca la totalidad espacial o que, más precisamente, gobierna todo el mundo «civilizado». Ninguna frontera territorial limita su reino. En segundo lugar, el concepto de imperio no se presenta como un régimen histórico que se origina mediante la conquista, sino antes bien como un orden que efectivamente suspende la historia y, en consecuencia, fija el estado existente de cosas por toda la eternidad. En la perspectiva del imperio, ése es el modo como siempre serán las cosas y el modo como están destinadas a ser. En otras palabras, el imperio no presenta su dominio como un momento transitorio dentro del movimiento de la historia, sino como un régimen que no tiene fronteras temporales y, en este sentido, está más allá de la historia o en el fin de la historia. En tercer lugar, el dominio del imperio opera en todos los registros del orden social y penetra hasta las profundidades del mundo social. El imperio no sólo gobierna un territorio y a una población, también crea el mundo mismo que habita. No sólo regula las interacciones humanas, además procura gobernar directamente toda la naturaleza humana. El objeto de su dominio es la vida social en su totalidad; por consiguiente, el imperio presenta la forma paradigmática del biopoder. Finalmente, aunque la práctica del imperio está continuamente bañada en sangre, el concepto de imperio siempre está dedicado a la paz: una paz perpetua y universal, que trasciende la historia.

El imperio que se nos presenta hoy produce enormes poderes de opresión y destrucción, pero esta realidad de ningún modo debería hacernos sentir nostalgia por las antiguas formas de dominación. El paso al imperio y sus procesos de globalización ofrecen nuevas posibilidades a las fuerzas de liberación. Por supuesto, la globalización no es un solo fenómeno y los múltiples procesos que reconocemos como globalización no están unificados ni son unívocos. Nuestra tarea política, sostendremos en este libro, no es meramente resistir a estos procesos; también es reorganizarlos y redirigirlos hacia nuevos fines. Las fuerzas creativas de la multi-

tud que sostienen el imperio también son capaces de construir autónomamente un contraimperio, una organización política alternativa de los flujos e intercambios globales. Las luchas por combatir y subvertir el imperio, así como aquellas destinadas a construir una alternativa real, deberán pues librarse en el terreno imperial mismo –en realidad, estas nuevas luchas ya han comenzado a surgir–. A través de estas contiendas y muchas otras semejantes, la multitud tendrá que inventar nuevas formas democráticas y un nuevo poder constitutivo que algún día nos conduzca a través del imperio y nos permita superar su dominio.

La genealogía que seguimos en nuestro análisis del tránsito del imperialismo al imperio será primero europea y luego euroestadounidense, no porque creamos que estas regiones son la fuente exclusiva o privilegiada de las nuevas ideas y de la innovación histórica, sino simplemente porque ésa fue la ruta geográfica dominante a lo largo de la cual se desarrollaron los conceptos y las prácticas que animan al imperio de nuestros días, en concordancia, como sostendremos luego, con el desarrollo del modo capitalista de producción.[3] Mientras la genealogía del imperio es, en este sentido, eurocéntrica, sus poderes presentes no se limitan a ninguna región. La lógica de dominio, que de algún modo se originó en Europa y en los Estados Unidos, hoy rige las prácticas de dominación en todo el planeta. Y lo más importante es que las fuerzas que combaten al imperio y efectivamente prefiguran una sociedad global alternativa tampoco se limitan a ninguna región geográfica. La geografía de estos poderes alternativos, la nueva cartografía, aún no ha sido trazada o, más bien, está comenzando a ser diseñada hoy a través de las resistencias, las luchas y los deseos de la multitud.

Al escribir este libro, hemos apelado a nuestras mejores aptitudes con la intención de aplicar un enfoque ampliamente interdisciplinario.[4] Nuestra argumentación apunta a ser tanto filosófica como histórica, tanto cultural como económica, igualmente política que antropológica. En parte, nuestro objeto de estudio exige este enfoque interdisciplinario, puesto que en el imperio, las fronteras que anteriormente podrían haber justificado las perspectivas disciplinarias estrechas se están derrumbando progresivamente. En el mundo imperial, el economista, por ejemplo, necesita tener un conocimiento básico de la producción cultural para comprender la economía y, por su parte, el crítico cultural necesita contar con un conocimiento básico de los procesos económicos para entender la cultura. De modo que ese carácter interdisciplinario es una exigencia de nuestro proyecto. Esperamos que este libro contribuya a crear una estructura teórica general y constituya una caja de herramientas conceptuales que permitan teorizar y actuar en el imperio y contra él.[5]

Como la mayor parte de los libros extensos, éste puede leerse de muchas maneras diferentes: de la primera página hasta la última, de atrás hacia adelante, por partes, saltando de una sección a otra o a través de las diversas correspondencias. Los capítulos de la Primera Parte introducen la problemática general del imperio. En la zona central del libro, la Segunda y la Tercera Parte, contamos la historia del tránsito desde la modernidad a la posmodernidad o, para decirlo de otro modo, desde el imperialismo al imperio. La Segunda Parte narra, principalmente desde el punto de vista de la historia de las ideas y la cultura, el tránsito del período moderno temprano al presente. El hilo conductor que atraviesa toda esta parte es la genealogía del concepto de soberanía. La Tercera Parte narra el mismo pasaje, pero desde el punto de vista de la producción, por lo cual la producción se entiende en un sentido muy amplio que va desde la producción económica a la producción de la subjetividad. Esta narrativa abarca un período más corto y se concentra sobre todo en las transformaciones de la producción capitalista desde fines del siglo XIX hasta el presente. Por lo tanto, las estructuras internas de la Segunda y la Tercera Parte se corresponden: los primeros capítulos de cada una de ellas tratan la fase imperialista, moderna; los capítulos intermedios abordan los mecanismos de la transición y los finales analizan nuestro mundo imperial, posmoderno.

Estructuramos el libro de este modo con la intención de poner énfasis en la importancia del desplazamiento desde la esfera de las ideas a la de la producción. El *intermezzo* entre la Segunda y la Tercera Parte hace las veces de bisagra que articula el movimiento desde un punto de vista al otro. Procuramos que este cambio de punto de vista funcionara de un modo semejante al momento de *El capital* en que Marx nos invita a abandonar la ruidosa esfera del intercambio y descender a la morada oculta de la producción. El reino de la producción es el ámbito donde se revelan más claramente las desigualdades sociales y, además, donde surgen las resistencias y las alternativas más efectivas al poder del imperio. En la Cuarta Parte tratamos de identificar estas alternativas que hoy están trazando los lineamientos de un movimiento que se extenderá más allá del imperio.

Comenzamos a escribir este libro bastante después del fin de la guerra del Golfo Pérsico y lo completamos bastante antes de que comenzara la guerra de Kosovo. De modo que el lector debería situar el argumento en un punto intermedio entre aquellos dos acontecimientos trascendentes para la construcción del imperio.

Primera Parte

LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL PRESENTE

Capítulo 1

EL ORDEN MUNDIAL

El capitalismo sólo triunfa cuando llega a identificarse con el Estado, cuando es el Estado.

FERNAND BRAUDEL

Hacen una carnicería y la llaman paz.

TÁCITO

La problemática del Estado está determinada en primera instancia por un hecho simple: que haya un orden mundial. Este orden se expresa como una formación jurídica. Nuestra tarea inicial es, entonces, llegar a comprender la *constitución* del orden que se está formando hoy. No obstante, desde el comienzo deberíamos excluir dos concepciones comunes de este orden que se sitúan en los extremos opuestos del espectro: en primer lugar, la noción de que el orden presente de algún modo surge *espontáneamente* de las interacciones de fuerzas globales radicalmente heterogéneas, como si este orden fuera un armonioso concierto orquestado por la mano oculta, natural y neutral del mercado mundial; en segundo lugar, la idea de que quien dicta el orden es un poder único y un único centro de racionalidad *que trasciende* las fuerzas globales y guía las diversas fases del desarrollo histórico de acuerdo con su plan consciente y omnividente, algo así como una teoría de la conspiración de la globalización.[1]

LAS NACIONES UNIDAS

Antes de investigar la constitución del imperio en términos jurídicos, debemos analizar con algún detalle los procesos constitucionales que han llegado a definir las categorías jurídicas centrales y, en particular, prestar especial atención al prolongado proceso de transición que condujo desde el derecho soberano de los Estados-nación (y el derecho internacional subsecuente) a las primeras figuras globales posmodernas del derecho imperial. En una primera aproximación, podemos concebir este análisis como la genealogía de las formas jurídicas que llevaron –y actualmente llevan aún más lejos– a atribuirles un rol supranacional a las Naciones Unidas y a sus diversas instituciones afiliadas.

Hoy se admite ampliamente que la noción de orden internacional que propuso una y otra vez la modernidad europea, por lo menos a partir de

la paz de Westfalia, ahora está en crisis.[2] En realidad, siempre estuvo en crisis y esa crisis fue uno de los motores que continuamente dio impulso al imperio. Tal vez, deberíamos hacer remontar esta noción de orden internacional y su crisis al tiempo de las guerras napoleónicas, como pretenden algunos estudiosos, o quizás haya que situar su origen en el Congreso de Viena y en el establecimiento de la Santa Alianza.[3] En cualquier caso, no hay duda de que desde la época de la Primera Guerra Mundial y del nacimiento de la Liga de las Naciones, quedó definitivamente establecida la noción de un orden internacional y también la de su crisis. El nacimiento de las Naciones Unidas, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, meramente reinició, consolidó y extendió este orden jurídico internacional en desarrollo que al principio fue europeo, pero que progresivamente se hizo por completo global. En efecto, puede considerarse que la creación de las Naciones Unidas es la culminación de todo este proceso constitutivo, una culminación que revela las limitaciones de la noción de orden *internacional* y a la vez apunta más allá, hacia una nueva noción de orden *global*. Ciertamente, podríamos analizar la estructura jurídica de la ONU en términos puramente negativos y explayarnos sobre el poder declinante de los Estados-nación en el contexto internacional, pero también deberíamos reconocer que la noción de derecho, definida por la Carta de las Naciones Unidas, también apunta hacia una nueva fuente positiva de producción jurídica, efectiva en una escala global: un nuevo centro de producción normativa que puede desempeñar un papel jurídico soberano. La ONU funciona como una bisagra en la genealogía de las estructuras jurídicas, desde las internacionales hasta las globales. Por un lado, toda la estructura conceptual de la ONU se basa en el reconocimiento y la legitimación de la soberanía de los Estados individuales y, por consiguiente, se ubica directamente dentro del antiguo esquema de derecho internacional definido por pactos y tratados. Por otro lado, sin embargo, este proceso de legitimación sólo es efectivo en la medida en que transfiera el derecho soberano a un centro *supranacional* real. No es nuestra intención criticar o lamentar aquí las graves (y a veces trágicas) insuficiencias de este proceso; en realidad, nos interesan las Naciones Unidas y el proyecto de orden internacional, no como fines en sí mismos, sino más bien por la función real de palanca histórica que cumplieron al impulsar la transición hacia un sistema estrictamente global. Precisamente, las insuficiencias del proceso son las que lo hicieron efectivo.

Para observar más atentamente esta transición en términos jurídicos, es útil leer la obra de Hans Kelsen, una de las principales figuras intelectuales que estuvieron detrás de la formación de las Naciones Unidas. Ya en las décadas de 1910 y 1920, Kelsen propuso que el sistema jurídico internacional fuera concebido como la fuente suprema de toda formación y constitución jurídica nacional. Kelsen llegó a esta proposición después de

haber analizado la dinámica formal de los ordenamientos jurídicos particulares de los Estados. Los límites del Estado-nación, afirmaba, interponían un obstáculo insalvable a la realización de la idea de derecho. Para Kelsen, el ordenamiento parcial de la ley interna de los Estados-nación necesariamente remitía a la universalidad y la objetividad del ordenamiento internacional. Esto último no sólo era lógico; también era ético, puesto que pondría fin a los conflictos entre los Estados de poder desigual y afirmaría, en cambio, una igualdad que es el principio de una verdadera comunidad internacional. Detrás de la secuencia formal que describía Kelsen, había pues un impulso sustancial y real de la modernización de la Ilustración. Kelsen apuntaba, a la manera kantiana, a una noción de derecho que pudiera llegar a ser una «organización de la humanidad y que, por lo tanto, coincidiría con la idea ética suprema».[4] Deseaba que, en las relaciones internacionales, se pudiera ir más allá de la lógica del poder, de modo tal que «los Estados particulares pudieran considerarse, jurídicamente, como entidades de igual rango» y, por lo tanto, pudiera formarse un «Estado mundial y universal», organizado como una «comunidad universal superior a los Estados particulares que los abarcara a todos en su seno».[5]

De modo que fue por completo adecuado que Kelsen tuviera luego el privilegio de asistir a las reuniones de San Francisco donde se fundaron las Naciones Unidas y pudiera ver cómo su hipótesis teorética se hacía realidad. Para él, la ONU organizó una idea racional:[6] dio cuerpo a una idea del espíritu; propuso una base real de efectividad para un esquema trascendental de la validez del derecho situado por encima del Estado-nación. Desde aquel momento, la validez y la eficacia del derecho podían unirse en la fuente jurídica suprema, y en tales condiciones la noción de una norma fundamental, propuesta por Kelsen, podía finalmente hacerse realidad.

Kelsen creía que la construcción formal y la validez del sistema eran independientes de la estructura material que lo organizaba, pero de algún modo la estructura debe existir en la realidad y organizarse materialmente. ¿Cómo puede ser construido en realidad el sistema? Llegados a este punto, advertimos que el pensamiento de Kelsen ya no nos es útil: es meramente una utopía fantástica. La transición que queremos estudiar consiste precisamente en esta brecha que separa la concepción formal que funda la validez del proceso jurídico en una fuente supranacional y la realización material de esta concepción. La vida de las Naciones Unidas, desde su fundación hasta el fin de la guerra fría, fue una larga historia de ideas, concesiones mutuas y experiencias limitadas, más o menos orientadas hacia la construcción de aquel ordenamiento supranacional. Las aporías de este proceso son evidentes y no hace falta describirlas aquí en detalle. Ciertamente, la dominación ejercida por las Naciones Unidas sobre

el esquema general del proyecto supranacional entre 1945 y 1989 provocó algunas de las consecuencias teóricas y prácticas más perversas. Y sin embargo, nada de eso fue suficiente para impedir la constitucionalización de un poder supranacional.[7] En las ambiguas experiencias de las Naciones Unidas, el concepto jurídico de imperio comenzó a cobrar forma.

No obstante, las respuestas teóricas a esta constitucionalización de un poder mundial supranacional fueron por completo inadecuadas. En lugar de reconocer lo que tenían realmente de nuevo estos procesos supranacionales, la vasta mayoría de los teóricos jurídicos intentó meramente reflotar modelos anacrónicos y aplicarlos a los nuevos problemas. En realidad, lo que hicieron, en gran medida, fue desempolvar los modelos que habían presidido el nacimiento del Estado-nación y sencillamente volver a proponerlos como esquemas interpretativos que permitían describir la construcción de un poder supranacional. La «analogía nacional» se convirtió así en la herramienta metodológica fundamental del análisis de las formas del orden internacional y supranacional.[8] Durante esta transición, hubo dos líneas de pensamiento que se manifestaron particularmente activas, dos líneas que a grandes rasgos podríamos concebir como resurrecciones de la ideología hobbesiana y la ideología lockeana que en otras épocas dominaron las concepciones europeas del Estado soberano.

La variante hobbesiana pone primariamente el acento en la transferencia del título de soberanía y concibe la constitución de la entidad soberana supranacional como un acuerdo contractual basado en la convergencia de sujetos Estados preexistentes.[9] Un nuevo poder trascendente, *«tertium super partes»*, concentrado principalmente en las manos de los militares (el poder que gobierna sobre la vida y la muerte, el «Dios sobre la tierra» hobbesiano) es, de acuerdo con esta escuela, el único medio capaz de constituir un sistema internacional seguro y, por consiguiente, capaz de superar la anarquía que necesariamente producen los Estados soberanos.[10] En cambio, de acuerdo con la variante lockeana, el mismo proceso se proyecta en términos más descentralizados y pluralistas. En este esquema, en el momento en que se logra la transferencia hacia el centro supranacional, surgen redes de contrapoderes locales y constitucionalmente efectivos que, o bien se oponen a la nueva figura de poder, o bien la respaldan. De modo que lo que se propone en este caso, antes que la seguridad global, es un constitucionalismo global o, dicho de otra manera, un proyecto para superar los imperativos del Estado constituyendo una *sociedad civil global*. Se supone que estas frases evocan los valores de globalismo que caracterizarían el nuevo orden internacional o, en realidad, la nueva democracia transnacional.[11] Mientras la hipótesis hobbesiana pone énfasis en el proceso contractual que hace surgir un nuevo poder unitario y trascendental, la hipótesis lockeana pone el acento en los contrapoderes que animan el proceso constitutivo y sustentan el poder su-

pranacional. Sin embargo, en ambos casos, el nuevo poder global se presenta meramente como una analogía de la concepción clásica del poder soberano nacional de los Estados. Antes que reconocer la nueva naturaleza del poder imperial, las dos hipótesis simplemente insisten en las antiguas formas heredadas de constitución del Estado: una forma monárquica, en el caso hobbesiano; una forma liberal, en el caso lockeano.

Aunque, teniendo en cuenta las condiciones en que se formularon estas teorías (durante la guerra fría, cuando los Estados Unidos sólo se abrían paso dificultosamente en el mejor de los casos), debemos reconocer la gran capacidad de vislumbrar el futuro manifestada por estos teóricos, también debemos señalar que no pudieron explicar la verdadera novedad de los procesos históricos de que hoy somos testigos.[12] En este sentido, tales teorías pueden llegar a ser –y son– perniciosas, porque no reconocen el ritmo acelerado, la violencia y la necesidad con que opera el nuevo paradigma imperial. *Lo que no comprenden es que la soberanía imperial marca un cambio de paradigma.* Paradójicamente (aunque en realidad no es tan paradójico), sólo la concepción de Kelsen plantea el problema real, aun cuando se limite a un punto de vista estrictamente formalista. Kelsen se pregunta: ¿qué poder político existe ya o puede crearse que sea adecuado para una globalización de las relaciones económicas y sociales? ¿Qué fuente jurídica, qué norma fundamental y qué autoridad pueden sustentar un nuevo orden e impedir el inminente descenso al desorden global?

La constitución del imperio

Muchos teóricos contemporáneos se muestran reacios a reconocer que la globalización de la producción capitalista y su mercado mundial representan una situación fundamentalmente nueva y un cambio histórico significativo. Los teóricos asociados a la perspectiva de los sistemas mundiales, por ejemplo, sostienen que desde que fue concebido, el capitalismo siempre funcionó como una economía mundial y que, por lo tanto, quienes vociferan señalando la novedad de su globalización actual sencillamente han comprendido mal la historia del capitalismo.[13] Ciertamente, es importante enfatizar tanto la relación fundacional continua del capitalismo con el mercado mundial (o al menos una tendencia a mantener esa relación) como sus ciclos expansivos de desarrollo; pero prestar la debida atención a las dimensiones universales o universalizadoras *ab origine* del desarrollo capitalista no debería impedirnos observar la ruptura o la transformación que experimentan hoy la producción capitalista y las relaciones globales de poder. Creemos que esta transformación hace hoy evidente y posible el proyecto capitalista de reunir el poder económico y el poder político, en otras palabras, de hacer realidad un orden estrictamen-

te capitalista. En términos constitucionales, los procesos de globalización ya no son meramente una realidad, sino que además son una fuente de definiciones jurídicas que tienden a proyectar una única figura supranacional de poder político.

Otros teóricos se manifiestan remisos a reconocer el enorme cambio operado en las relaciones globales del poder, porque advierten que los Estados-nación capitalistas dominantes continúan ejerciendo una dominación imperialista sobre las demás naciones y regiones del globo. En esta perspectiva, las tendencias contemporáneas a la formación del imperio no representarían un fenómeno fundamentalmente nuevo, sino simplemente un perfeccionamiento del antiguo imperialismo.[14] Con todo, sin subestimar estas líneas ciertas e importantes de continuidad, creemos que conviene hacer notar que lo que solía ser un conflicto o una competencia entre varias potencias imperialistas ha sido reemplazado en muchos sentidos importantes por la idea de un único poder que ultradetermina a todas las potencias, las estructura de una manera unitaria y las trata según una noción común del derecho que es decididamente poscolonial o postimperialista. Éste es el verdadero punto de partida de nuestro estudio del imperio: una nueva noción del derecho o, más bien, una nueva inscripción de la autoridad y un nuevo diseño de la producción de normas e instrumentos legales de coerción que garantizan los contratos y resuelven los conflictos.

Sería conveniente señalar aquí que, al comienzo de nuestro estudio, prestamos particular atención a las figuras jurídicas de la constitución del imperio, no por algún interés disciplinario especializado –como si el derecho o la ley en sí mismo, como agentes de regulación, fueran capaces de representar el mundo social en su totalidad–, sino más bien porque nos proporcionan un buen índice de los procesos de constitución imperial. Las nuevas figuras jurídicas revelan una primera visión de la tendencia a la regulación centralizada y unitaria, tanto del mercado mundial como de las relaciones globales de poder, con todas las dificultades que presenta semejante proyecto. Las transformaciones jurídicas efectivamente indican los cambios producidos en la constitución material del poder y el orden mundiales. La transición a la que asistimos hoy, desde una ley internacional tradicional, que fue definida por contratos y tratados, a la definición y constitución de una nueva soberanía, de un poder mundial supranacional (y por lo tanto, a una noción imperial del derecho), aunque incompleta, nos suministra un marco en el cual es posible interpretar los procesos sociales totalizadores del imperio. En efecto, la transformación jurídica funciona como un síntoma de las modificaciones de la constitución material biopolítica de nuestras sociedades. Estos cambios corresponden no sólo a la ley internacional y a las relaciones internacionales, sino también a las relaciones internas de poder de cada país. De modo que, al estudiar y cri-

ticar las nuevas formas de la ley internacional y supranacional, nos introduciremos al mismo tiempo en el corazón mismo de la teoría política del imperio, en la que el problema de la soberanía supranacional, su fuente de legitimidad y su ejercicio ponen de manifiesto una serie de problemas políticos, culturales y, finalmente, ontológicos.

Para abordar el concepto jurídico de imperio, primero deberíamos concentrarnos en la genealogía del concepto, que nos ofrecerá algunos términos preliminares útiles para nuestra investigación. El concepto llega hasta nosotros a través de una larga tradición, principalmente europea, que se remonta al menos hasta la antigua Roma, por lo cual la figura jurídico-política de imperio estuvo estrechamente vinculada a los orígenes cristianos de las civilizaciones europeas. Allí fue donde el concepto de imperio unió categorías jurídicas y valores éticos universales para hacerlos funcionar conjuntamente como un todo orgánico. Esta unión siguió siendo válida dentro del concepto, independientemente de las vicisitudes que sufriera la historia del imperio. Todo sistema jurídico es de algún modo una cristalización de un conjunto específico de valores, porque la ética es parte de la materialidad de toda fundación jurídica, pero el imperio –y en particular, la tradición romana de derecho imperial– es peculiar por cuanto lleva al extremo la coincidencia y la universalidad de lo ético y lo jurídico: en el imperio hay paz, en el imperio existe la garantía de justicia para todas las personas. El concepto de imperio se presenta como un concierto global bajo la dirección de un único conductor, un poder unitario que mantiene la paz social y produce sus verdades éticas. Y para que ese poder único alcance tales fines, se le concede la fuerza indispensable a los efectos de librar –cuando sea necesario– «guerras justas», en las fronteras, contra los bárbaros y, en el interior, contra los rebeldes.[15]

Desde el comienzo, entonces, el imperio pone en movimiento una dinámica ético-política que reside en el corazón mismo de su concepto jurídico. Este concepto jurídico incluye dos tendencias fundamentales: la primera es la noción de un derecho que se afirma en la construcción de un nuevo orden que abarca todo el espacio considerado por él como la civilización, un espacio universal, ilimitado; la segunda es una noción de derecho que abarca todo el tiempo dentro de su base ética. El imperio agota el tiempo histórico, suspende la historia y convoca al pasado y al futuro dentro de su propio orden ético. Para decirlo de otro modo: el imperio presenta su orden como permanente, eterno y necesario.

En la tradición romano-germánica que floreció durante toda la Edad Media, estas dos nociones del derecho marcharon juntas.[16] Sin embargo, a partir del Renacimiento, con el triunfo del secularismo, estas dos nociones se separaron y cada una se desarrolló independientemente de la otra. Por un lado, en el pensamiento político europeo moderno emergió una concepción del derecho internacional y, por el otro, se desarrollaron utopías

de una «paz perpetua». En el primer caso, se procuró instaurar el orden que había prometido el Imperio romano, mucho tiempo después de su caída, a través de un mecanismo de tratados que construiría un orden internacional entre los Estados soberanos operando de manera análoga a la de los mecanismos contractuales que garantizaban el orden dentro del Estado-nación y de su sociedad civil. Desde Grocio a Puffendorf, varios pensadores teorizaron este proceso en términos formales. En el segundo caso, la idea de una «paz perpetua» reapareció continuamente a lo largo de toda la Europa moderna, desde Bernardin de Saint-Pierre hasta Immanuel Kant. Esta idea fue presentada como un ideal de la razón, una «luz» que debía criticar y también unir el derecho y la ética, un elemento supuestamente trascendental del sistema jurídico y el esquema ideal de la razón y la ética. La alternativa fundamental entre estas dos nociones está permanentemente presente en toda la modernidad europea e incluye las dos grandes ideologías que definieron su fase de madurez: la ideología liberal, que se basa en el concierto pacífico de las fuerzas jurídicas y su sustitución en el mercado, y la ideología socialista, que hace hincapié en la unidad internacional a través de la organización de las luchas y la sustitución del derecho.

¿Sería pues adecuado decir que estos dos desarrollos diferentes de la noción de derecho, que persistieron en forma paralela durante los siglos de la modernidad, tienden hoy a reunirse y a ser presentados como una única categoría? Sospechamos que efectivamente es así y que en la posmodernidad la noción de derecho debería volver a entenderse atendiendo al concepto de imperio. Sin embargo, puesto que gran parte de nuestra investigación girará alrededor de esta cuestión, que nos conducirá a un terreno sembrado de dudas y perplejidades, no parece buena idea lanzarse tan pronto a una conclusión definitiva, aun cuando nos estemos limitando aquí nada más que al análisis de la noción de derecho. Con todo, ya podemos reconocer algunos síntomas importantes del renacimiento del concepto de imperio, síntomas que hacen las veces de provocaciones lógicas surgidas en el terreno de la historia, que la teoría no puede ignorar.

Un síntoma es, por ejemplo, el renovado interés que despierta y la efectividad que tiene el concepto de *bellum justum*, es decir, «guerra justa». Este concepto, que estuvo orgánicamente vinculado a los antiguos órdenes imperiales y cuya rica y compleja genealogía se remonta a la tradición bíblica, comenzó a reaparecer recientemente como una narrativa central de las discusiones políticas, particularmente como consecuencia de la guerra del Golfo.[17] Tradicionalmente, el concepto estriba principalmente en la idea de que cuando un Estado se halla ante una amenaza de agresión que puede poner en peligro su integridad territorial o su independencia política, tiene un *jus ad bellum* (el derecho a hacer la guerra).[18] Ciertamente, resulta algo perturbador que se vuelva a prestar atención al concepto de *bellum justum*, concepto que la modernidad, o más bien el secularismo

moderno, se esforzó tanto por borrar de la tradición medieval. El concepto tradicional de una guerra justa implica la banalización de la guerra y su elogio como un instrumento ético, dos ideas que el pensamiento político moderno y la comunidad internacional de los Estados-nación habían repudiado resueltamente. Estas dos características tradicionales han reaparecido en nuestro mundo posmoderno: por un lado, se reduce la guerra a la condición de acción política y, por el otro, se sacraliza el nuevo poder que puede ejercer legítimamente funciones éticas a través de la guerra.

No obstante, lejos de meramente repetir las nociones antiguas o medievales, el concepto actual presenta algunas innovaciones verdaderamente fundamentales. La guerra ya no es en ningún sentido una actividad de defensa o de resistencia, como lo era, por ejemplo, en la tradición cristiana desde San Agustín hasta los escolásticos de la Contrarreforma: una necesidad de la «ciudad terrenal» para garantizar su propia supervivencia. Antes bien, se ha convertido en una actividad que se justifica a sí misma. En este concepto de la guerra justa se combinan dos elementos distintivos: primero, la legitimidad del aparato militar, siempre que tenga una base ética y, segundo, la efectividad de la acción militar para lograr el orden y la paz deseados. La síntesis de estos dos elementos puede ser en realidad un factor clave que determine la fundación y la nueva tradición del imperio. Hoy el enemigo, al igual que la guerra misma, llega a banalizarse (se lo reduce a un objeto de rutina de la represión política) y a absolutizarse (como el Enemigo, una amenaza absoluta al orden ético). Quizás la guerra del Golfo nos dio el primer ejemplo plenamente articulado de esta nueva epistemología del concepto.[19] La resurrección del concepto de guerra justa puede ser sólo un síntoma del advenimiento del imperio, ¡pero es un síntoma sugestivo y potente!

El modelo de autoridad imperial

Queremos evitar definir el tránsito al imperio en términos puramente negativos, en términos de lo que no es, como se hace, por ejemplo, cuando uno dice: el nuevo paradigma se define por la decadencia definitiva de los Estados-nación soberanos, por la desregulación de los mercados internacionales, por el fin de los conflictos antagónicos entre los sujetos Estados, etcétera. Si el nuevo paradigma consistiera únicamente en esto, sus consecuencias serían realmente anárquicas. Sin embargo, el poder –y Michel Foucault no es el único que nos lo enseñó– teme y desprecia el vacío. El nuevo paradigma funciona ya en términos por completo positivos y no podría ser de otro modo.

El nuevo paradigma es tanto un sistema como una jerarquía, una construcción centralizada de normas y una extendida producción de le-

gitimidad, difundida a lo largo y a lo ancho del espacio mundial. Se configuró *ab initio* como una estructura sistémica dinámica y flexible que se articula horizontalmente. Concebimos la estructura, en una especie de simplificación intelectual, como un híbrido entre la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann y la teoría de la justicia de John Rawls.[20] Algunos llaman a esta situación «el ejercicio de la autoridad sin gobierno», para indicar la lógica estructural, a veces imperceptible pero siempre y progresivamente efectiva, que arrastra a todos los actores dentro del orden del todo.[21] La totalidad sistémica tiene una posición dominante en el orden global, rompe resueltamente con toda dialéctica previa y desarrolla una integración de los actores que parece lineal y espontánea. Sin embargo, al mismo tiempo, la efectividad del consenso se hace aún más evidente bajo una autoridad suprema del ordenamiento. Todos los conflictos, todas las crisis y todos los disensos efectivamente impulsan el proceso de integración y por eso mismo exigen más autoridad central. La paz, el equilibrio y el cese del conflicto son los valores a los que apunta todo. El desarrollo del sistema global (y del derecho imperial en primer lugar) parece ser el desarrollo de una máquina que impone procedimientos de acuerdos continuos que conducen a equilibrios sistemáticos, una máquina que crea un continuo requerimiento de autoridad. La máquina parece predeterminar el ejercicio de la autoridad y la acción en todo el espacio social. Cada movimiento está establecido y sólo puede buscar su propio lugar asignado dentro del sistema mismo, en la relación jerárquica que se le ha acordado. Este movimiento preconstituido define la realidad del proceso de la constitucionalización imperial del orden mundial: el nuevo paradigma.

Este paradigma imperial es cualitativamente diferente de los diversos intentos hechos en el período de transición para definir un proyecto de orden internacional.[22] Mientras las perspectivas de transición previas se concentraban en la dinámica legitimadora que pudiera conducir al nuevo orden, en el nuevo paradigma es como si el nuevo orden ya estuviera constituido. La inseparabilidad conceptual del título y el ejercicio del poder se afirma desde el principio, como el efectivo *a priori* del sistema. La coincidencia imperfecta o, mejor dicho, las disyunciones temporales y espaciales siempre presentes entre el nuevo orden central y el campo de aplicación de su regulación, no provocan ni la crisis ni la parálisis, sino que meramente obligan al sistema a minimizarlas y superarlas. En suma, el cambio de paradigma se define, al menos inicialmente, mediante el reconocimiento de que sólo un poder establecido ultradeterminado y relativamente autónomo respecto de los Estados-nación soberanos puede funcionar como el centro del nuevo orden mundial, ejerciendo sobre él una regulación efectiva y, cuando es necesario, la coerción.

Se sigue de ello que, como quería Kelsen, aunque sólo como un efecto paradójico de su utopía, se dé una especie de positivismo jurídico que

también domina la formación del nuevo ordenamiento jurídico.[23] El proceso real de formación de un sistema supone pues la capacidad de formarlo. Además, el proceso de formación y los sujetos que actúan en él han sido atraídos de antemano por el vórtice positivamente definido del centro y esta atracción se hace irresistible, no sólo en nombre de la capacidad del centro de ejercer la fuerza, sino también en nombre del poder formal, que reside en el centro, para enmarcar y sistematizar la totalidad. Una vez más nos hallamos ante un híbrido de Luhmann y Rawls, pero antes de ellos tenemos a Kelsen, aquel utópico, y por lo tanto involuntario y contradictorio, descubridor del alma del derecho imperial.

Una vez más, las antiguas nociones de imperio nos ayudan a articular mejor la naturaleza de este orden mundial en formación. Como nos enseñaron Tucídides, Tito Livio y Tácito (junto con Maquiavelo cuando comenta las obras de éstos), el imperio se forma no sólo sobre la base de la fuerza misma, sino también sobre la capacidad de presentar dicha fuerza como un bien al servicio de la justicia y de la paz. Todas las intervenciones de los ejércitos imperiales responden a la demanda de una o varias de las partes implicadas en un conflicto ya existente. El imperio no nace por propia voluntad, antes bien, es *convocado* a nacer y se constituye sobre la base de su capacidad para resolver conflictos. El imperio se constituye y su intervención se hace jurídicamente legítima sólo cuando ya está inserto en la cadena de los consensos internacionales que apuntan a resolver los conflictos existentes. Para retornar a Maquiavelo, la expansión del imperio tiene sus raíces en la trayectoria interna de los conflictos que se pretende que aquél resuelva.[24] La primera tarea del imperio es pues ampliar el espacio de los consensos que respaldan su poder.

El modelo antiguo nos ofrece una primera aproximación, pero debemos avanzar un paso más a fin de articular los términos del modelo global de autoridad que opera hoy. Las teorías del positivismo jurídico y el derecho natural, el contractualismo y el realismo institucional, el formalismo y el sistematismo pueden describir, cada una a su manera, algún aspecto de este modelo. El positivismo jurídico puede poner énfasis en la necesidad de que exista un poder fuerte en el centro de un proceso normativo; las teorías del derecho natural pueden destacar los valores de la paz y el equilibrio que ofrece el proceso imperial; el contractualismo puede subrayar la formación del consenso; el realismo puede echar luz sobre los procesos formativos de las instituciones adecuadas para las nuevas dimensiones de consenso y autoridad y el formalismo puede dar un sustento lógico a lo que el sistematismo justifica y organiza funcionalmente, enfatizando el carácter totalizador del proceso. Sin embargo, ¿qué modelo jurídico comprende todas estas características del nuevo orden supranacional?

En un primer intento de definición, haríamos bien en reconocer que la dinámica y las articulaciones del nuevo orden jurídico supranacional co-

rresponden en gran medida a las nuevas características que han llegado a definir los ordenamientos internos en la transición de la modernidad a la posmodernidad.[25] Deberíamos reconocer esta correspondencia (quizás a la manera de Kelsen y ciertamente de un modo realista), no tanto en el sentido de aplicar una «analogía nacional» al sistema internacional como de hacer la «analogía supranacional» del sistema legal nacional. Las características primarias de ambos sistemas implican la hegemonía sobre las prácticas jurídicas, tales como el procedimiento, la prevención y las demandas formales. La normatividad, la sanción y la represión surgen de tales prácticas y se forman dentro de los desarrollos de procedimiento. Que haya una relativa (pero efectiva) coincidencia entre el nuevo funcionamiento del derecho nacional y el derecho supranacional se debe ante todo a que ambos operan en el mismo terreno, es decir, el terreno de la crisis. Sin embargo, como nos enseñó Carl Schmitt, la crisis en el terreno de la aplicación de la ley debería hacernos prestar atención a la «excepción» operativa en el momento de su producción.[26] Tanto el derecho nacional como el supranacional se definen por su excepcionalidad.

En esta esfera, la función de la excepción es muy importante. Para poder controlar y dominar una situación tan completamente fluida, es necesario conceder a la autoridad interviniente (1) la capacidad de definir, en cada ocasión de manera excepcional, las demandas de intervención y (2) la capacidad de poner en marcha las fuerzas y los instrumentos que pueden aplicarse de diferentes maneras a la diversidad y la pluralidad de los acuerdos que estén en crisis. Así surge, en nombre de la excepcionalidad de la intervención, una forma de derecho que en realidad es un *derecho de policía*. La formación de un nuevo derecho se inscribe en el despliegue de la prevención, la represión y la fuerza retórica destinadas a reconstruir el equilibrio social: todas características propias de la función policial. Podemos pues reconocer la fuente inicial e implícita del derecho imperial en términos de acción policial y de la capacidad de la policía para crear y mantener el orden. La legitimidad del ordenamiento imperial respalda el ejercicio del poder policial, mientras que, al mismo tiempo, la actividad de la fuerza policial global demuestra la efectividad real del ordenamiento imperial. El poder jurídico para regir en caso de excepción y la capacidad de desplegar la fuerza policial son pues dos coordenadas iniciales que definen el modelo imperial de autoridad.

Los valores universales

No obstante, llegados a este punto, bien podemos preguntarnos si, en este contexto, es adecuado continuar empleando el término jurídico «derecho». ¿Cómo podemos llamar derecho (y específicamente derecho im-

perial) a una serie de técnicas que, fundadas en un estado de excepción permanente y en un poder de policía, reducen el derecho y la ley a una cuestión de mera efectividad? Para poder abordar estas cuestiones, primero deberíamos observar más atentamente los procesos de constitución del imperio que se están desarrollando hoy. Desde el comienzo, deberíamos enfatizar el hecho de que su realidad está ya demostrada no sólo en virtud de las transformaciones que produce en el derecho internacional, sino también por los cambios que provoca en el derecho administrativo de las sociedades y los Estados-nación particulares, o, en realidad, en la ley administrativa de la sociedad cosmopolítica.[27] A través de la transformación que provoca hoy en el derecho supranacional, el proceso de constitución del imperio tiende, directa o indirectamente, a penetrar en la ley nacional de los Estados-nación y a reconfigurarla; por lo tanto, el derecho supranacional sobredetermina decisivamente el derecho doméstico.

Probablemente, el síntoma más significativo de esta transformación sea el desarrollo del llamado *derecho de intervención*.[28] Habitualmente se lo concibe como el derecho o el deber que tienen los sujetos dominantes del orden mundial para intervenir en los territorios de otros sujetos con la intención de prevenir o resolver problemas humanitarios, garantizar acuerdos e imponer la paz. El derecho de intervención figuraba predominantemente entre la panoplia de instrumentos acordados por las Naciones Unidas en su Carta para mantener el orden internacional, pero la reconfiguración contemporánea de este derecho representa un salto cualitativo. Los Estados soberanos individuales o el poder supranacional (la ONU) ya no intervienen, como ocurría en el antiguo orden internacional, solamente para asegurar o imponer la aplicación de compromisos internacionales voluntariamente acordados. Ahora, los sujetos supranacionales, legitimados no por el derecho sino por el consenso, intervienen en nombre de cualquier tipo de emergencia y de principios éticos superiores. Lo que sustenta esta intervención ya no es solamente un estado permanente de emergencia y excepción, sino un estado permanente de emergencia y excepción justificado por *la apelación a valores esenciales de justicia*. En otras palabras, el derecho de policía queda legitimado por valores universales.[29]

¿Deberíamos suponer que, puesto que este nuevo derecho de intervención tiende primariamente al objetivo de resolver problemas humanos urgentes, tiene una legitimidad fundada en valores universales? ¿Deberíamos interpretar este movimiento como un proceso que, sobre la base de elementos fluctuantes del marco histórico, pone en marcha una maquinaria constitutiva impulsada por fuerzas universales de justicia y de paz? ¿Nos hallamos entonces en una situación muy semejante a la definición tradicional de imperio, es decir, la promulgada en el antiguo imaginario romano cristiano?

En esta primera etapa de nuestra investigación, probablemente sea excesivo responder afirmativamente a estas preguntas. Quizás sea adecuado definir el poder imperial en desarrollo como una ciencia policial, fundada en una práctica de la guerra justa, destinada a afrontar las situaciones críticas que surgen continuamente; pero ésta continúa siendo una definición por completo insuficiente. Como hemos visto, las determinaciones fenomenológicas del nuevo orden global existen en una situación profundamente fluctuante que también podría caracterizarse adecuadamente en términos de crisis y guerra. ¿Cómo podemos conciliar la legitimación de este orden a través de la prevención y la vigilancia, con el hecho de que la crisis y las guerras mismas demuestran que la génesis y la legitimidad de este concepto de justicia son por cierto cuestionables? Como ya lo hicimos notar, estas técnicas y otras semejantes indican que estamos siendo testigos del proceso de constitución material de un nuevo orden planetario, la consolidación de su maquinaria administrativa y la producción de nuevas jerarquías de mando por sobre el espacio global. ¿Quién habrá de decidir las definiciones de la justicia y el orden en los diversos puntos de esta extensa totalidad, durante su proceso de constitución? ¿Quién podrá definir el concepto de paz? ¿Quién será capaz de unificar el proceso de suspender la historia y decir que esa suspensión es justa? La problemática del imperio en relación con todas estas preguntas no está cerrada; por el contrario, está completamente abierta.

En este momento, el problema del nuevo aparato jurídico se nos presenta en su apariencia más inmediata: un orden global, una justicia y un derecho que aún son virtuales, pero que, sin embargo, ya están siendo aplicados. Nos vemos progresivamente obligados a sentir que somos parte de este desarrollo y se nos convoca a responsabilizarnos por lo que suceda con él en este esquema. Nuestra condición de ciudadanos, al igual que nuestra responsabilidad ética, se sitúa dentro de estas nuevas dimensiones: nuestro poder y nuestra impotencia se miden allí. Podemos decir, siguiendo a Kant, que nuestra disposición moral interna, al afrontar el orden social y ponerse a prueba en su seno, tiende a estar determinada por las categorías éticas, políticas y jurídicas del imperio. O bien, podemos decir que la moralidad externa de todo ser humano y de todo ciudadano sólo es conmensurable en el marco del imperio. Este nuevo marco nos obliga a enfrentar una serie de aporías, porque en este nuevo mundo jurídico e institucional que está surgiendo nuestras ideas y nuestras prácticas de justicia, así como nuestros medios para alcanzarla, han sido puestos en tela de juicio. Los medios privados e individuales para interiorizar los valores se han disuelto: con el advenimiento del imperio, ya no contamos con las mediaciones locales de lo universal, sino que tenemos que vérnoslas con lo universal concreto mismo. La domesticidad de los valores, los escudos detrás de los cuales esos valores presentan su sustancia moral,

los límites que nos protegen contra la exterioridad invasora... todo eso está desapareciendo. Nos vemos obligados a afrontar cuestiones absolutas y alternativas radicales. En el imperio, la ética, la moral y la justicia se sitúan en nuevas dimensiones.

A lo largo de toda nuestra investigación tuvimos que enfrentar la clásica problemática de la filosofía política: la decadencia y caída del imperio.[30] Puede parecer paradójico que abordemos esta cuestión al comienzo, en el mismo momento en que tratamos el tema de la construcción inicial del imperio; pero el advenimiento del imperio ocurre en realidad en las mismas condiciones que caracterizan su decadencia y su ocaso. El imperio está emergiendo hoy como el centro que sustenta la globalización de las urdimbres productivas y lanza su red ampliamente inclusiva con la intención de abarcar todas las relaciones de poder que se dan dentro de este orden mundial; y al mismo tiempo despliega una poderosa función policial contra los nuevos bárbaros y los esclavos rebeldes que amenazan ese orden. El poder del imperio parece estar subordinado a las fluctuaciones de la dinámica de poder local y a los ordenamientos jurídicos cambiantes, parciales, que intentan, aunque nunca lo logran por completo, retornar a un estado de normalidad en nombre de la «excepcionalidad» de los procedimientos administrativos. No obstante, estas características son precisamente las que definían a la antigua Roma en su decadencia y las que atormentaron a tantos de los admiradores de la Ilustración. No deberíamos esperar que la complejidad de los procesos que construyen la nueva relación de derecho imperial se resuelva. Por el contrario, los procesos son y continuarán siendo contradictorios. La cuestión de la definición de la justicia y la paz no alcanzará una verdadera resolución; la fuerza de la nueva constitución imperial no se corporizará en un consenso que se articule en la multitud. Los términos de la proposición jurídica del imperio son completamente indeterminados, aun cuando sean concretos. El imperio nació y se manifiesta como crisis. ¿Deberíamos pues concebirlo como un imperio de decadencia, en los términos descritos por Montesquieu y Gibbon? ¿O sería más adecuado entenderlo según los términos clásicos de un imperio de corrupción?

Aquí, debemos entender ante todo la palabra «corrupción» no sólo en términos morales, sino también en términos jurídicos y políticos, porque, de acuerdo con Montesquieu y Gibbon, cuando las diferentes formas de gobierno no están firmemente asentadas en la república, se pone ineluctablemente en marcha el ciclo de corrupción y la comunidad inevitablemente se desgarra.[31] En segundo lugar, deberíamos entender la palabra «corrupción» también en términos metafísicos: cuando la entidad y la esencia, la efectividad y el valor no encuentran satisfacción común, no se da generación sino corrupción.[32] Éstos son algunos de los ejes fundamentales del imperio sobre los que nos explayaremos más extensamente.

A manera de conclusión, permítasenos hacer una analogía final que se refiere al nacimiento de la cristiandad en Europa y a su expansión durante la decadencia del Imperio romano. En este proceso se construyó y consolidó un enorme potencial de subjetividad representado por la profecía de un mundo que vendría, un proyecto milenarista. Esta nueva subjetividad ofrecía una alternativa absoluta al espíritu del derecho imperial: una nueva base ontológica. En esta perspectiva, el imperio fue aceptado como «la madurez de los tiempos» y la unidad de toda la civilización conocida, pero fue combatido en su totalidad por un eje ontológico y ético por completo diferente. En el momento actual estamos ante una situación semejante; teniendo en cuenta que las limitaciones y los problemas insalvables del nuevo derecho imperial han quedado claramente determinados, la teoría y la práctica pueden superarlos y hallar, una vez más, una base ontológica de antagonismo: dentro del imperio, pero también contra el imperio y más allá de él, en el mismo plano de totalidad.

Capítulo 2

LA PRODUCCIÓN BIOPOLÍTICA

> El poder de «policía» se presenta como una administración que, junto con el poder judicial, el ejército y el tesoro, dirige el Estado. Es verdad. No obstante, es un poder que abarca todo lo demás. Turquet lo expresa así: «Extiende sus tentáculos y penetra en todas las condiciones de las personas, en todo lo que hacen y en todo lo que emprenden. Su campo de acción comprende el plano judicial, el de las finanzas y el ejército». La *policía* incluye todo.
>
> MICHEL FOUCAULT

Desde una perspectiva jurídica, pudimos vislumbrar algunos de los elementos de la génesis ideal del imperio, pero adoptando sólo ese punto de vista sería difícil, si no ya imposible, comprender cómo se pone realmente en movimiento la maquinaria imperial. Los conceptos jurídicos y los sistemas jurídicos siempre se refieren a algo más que a sí mismos. A través de la evolución y el ejercicio del derecho, apuntan a la condición material que define su ascendiente sobre la realidad social. Nuestro análisis debe descender ahora al nivel de esa materialidad e investigar allí la transformación material del paradigma de dominio. Tenemos que descubrir los medios y las fuerzas que producen la realidad social, así como las subjetividades que la animan.

EL BIOPODER EN LA SOCIEDAD DE CONTROL

En muchos sentidos, la obra de Michel Foucault preparó el terreno para este tipo de investigación del funcionamiento material del dominio imperial. Ante todo, la obra de Foucault nos permite reconocer una transición histórica, propia de una época, de las formas sociales: el tránsito de la *sociedad disciplinaria* a la *sociedad de control*.[1] La sociedad disciplinaria es aquella en la que la dominación social se construye a través de una red difusa de *dispositivos* y aparatos que producen y regulan las costumbres, los hábitos y las prácticas productivas. El objetivo de hacer trabajar a esta sociedad y de asegurar la obediencia a su dominio y a sus mecanismos de inclusión y/o exclusión se logra mediante la acción de instituciones disciplinarias (la prisión, la fábrica, el instituto neuropsiquiátrico, el hospital, la universidad, la escuela, etcétera) que estructuran el terreno social y

presentan las lógicas adecuadas a la «razón» de la disciplina. En efecto, el poder disciplinario gobierna estructurando los parámetros y los límites del pensamiento y la práctica, sancionando y prescribiendo las conductas normales y/o desviadas. En general, Foucault se refiere al Antiguo Régimen y a la edad clásica de la civilización francesa para ilustrar la aparición del poder disciplinario, pero, de manera más general, podemos decir que toda la primera fase de acumulación capitalista (en Europa y en otras partes) se llevó a cabo según este paradigma de poder. La sociedad de control, en cambio, debería entenderse como aquella sociedad (que se desarrolla en el borde último de la modernidad y se extiende a la era posmoderna) en la cual los mecanismos de dominio se vuelven aún más «democráticos», aún más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos, de modo tal que los sujetos mismos interiorizan cada vez más las conductas de integración y exclusión social adecuadas para este dominio. El poder se ejerce ahora a través de maquinarias que organizan directamente los cerebros (en los sistemas de comunicación, las redes de información, etcétera) y los cuerpos (en los sistemas de asistencia social, las actividades controladas, etcétera) con el propósito de llevarlos hacia un estado autónomo de alienación, de enajenación del sentido de la vida y del deseo de creatividad. En este sentido la sociedad de control podría caracterizarse por una intensificación y una generalización de los aparatos normalizadores del poder disciplinario que animan internamente nuestras prácticas comunes y cotidianas, pero, a diferencia de la disciplina, este control se extiende mucho más allá de los lugares estructurados de las instituciones sociales, a través de redes flexibles y fluctuantes.

En segundo lugar, la obra de Foucault nos permite reconocer la naturaleza *biopolítica* del nuevo paradigma de poder.[2] El biopoder es una forma de poder que regula la vida social desde su interior, siguiéndola, interpretándola, absorbiéndola y rearticulándola. El poder sólo puede alcanzar un dominio efectivo sobre toda la vida de la población cuando llega a constituir una función vital, integral, que cada individuo apoya y reactiva voluntariamente. Como dice Foucault: «Ahora la vida ha llegado a ser [...] un objeto de poder».[3] La función más elevada de este poder es cercar la vida por los cuatro costados y su tarea primaria es administrar la vida. El biopoder se refiere pues a una situación en la que lo que está directamente en juego es la producción y la reproducción de la vida misma.

Estas dos líneas de pensamiento de la obra de Foucault encajan perfectamente entre sí en el sentido de que sólo la sociedad de control puede adoptar el terreno biopolítico como su terreno *exclusivo* de referencia. En el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control queda establecido un nuevo paradigma de poder definido por las tecnologías que reconocen a la sociedad como la esfera de influencia del biopoder. En la

sociedad disciplinaria, los efectos de las tecnologías biopolíticas eran aún parciales, en el sentido de que el disciplinamiento se desarrollaba siguiendo una lógica relativamente cerrada, geométrica y cuantitativa. El poder disciplinario mantenía a los individuos en instituciones pero no lograba absorberlos completamente en el ritmo de las prácticas productivas y la socialización productiva; no lograba penetrar enteramente en las conciencias y los cuerpos de los individuos, ni llegaba a tratarlos y organizarlos en la totalidad de sus actividades. En la sociedad disciplinaria, la relación entre el poder y el individuo continuaba pues siendo una relación estática: la invasión disciplinaria del poder correspondía a la resistencia del individuo. En cambio, cuando el poder llega a ser completamente biopolítico, la maquinaria del poder invade el conjunto del cuerpo social que se desarrolla en su virtualidad. Esta relación es abierta, cualitativa y afectiva. La sociedad, absorbida dentro de un poder que se extiende hasta los ganglios de la estructura social y sus procesos de desarrollo, reacciona como un solo cuerpo. El poder se expresa pues como un control que se hunde en las profundidades de las conciencias y los cuerpos de la población y, al mismo tiempo, penetra en la totalidad de las relaciones sociales.[4]

De modo que podría decirse que, en este paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control, se logra establecer plenamente la relación cada vez más intensa de implicación mutua de todas las fuerzas sociales, objetivo que el capitalismo había perseguido a lo largo de todo su desarrollo. Marx reconocía un fenómeno similar en lo que llamó el tránsito de la supeditación (o subsunción) formal a la supeditación real del trabajo a la esfera del capital[5] y, más tarde, los filósofos de la Escuela de Frankfurt analizaron un paso estrechamente vinculado a éste: el de la supeditación de la cultura (y las relaciones sociales) a la figura totalitaria del Estado o, en realidad, a la perversa dialéctica de la Ilustración.[6] Con todo, el paso al que estamos refiriéndonos aquí es fundamentalmente diferente por cuanto, en lugar de concentrarse en el carácter unidimensional del proceso descrito por Marx y reformulado y extendido por la Escuela de Frankfurt, el paso foucaultiano tiene que ver principalmente con la paradoja de pluralidad y multiplicidad, perspectiva que Deleuze y Guattari desarrollan aún más claramente.[7] El análisis de la supeditación real, cuando se la entiende como una fuerza que abarca no sólo la dimensión económica o únicamente la dimensión cultural de la sociedad, sino además y fundamentalmente el *bios* social mismo, y cuando influye en las modalidades del poder disciplinario y/o el control, quiebra la figura lineal y totalitaria del desarrollo capitalista. La sociedad civil queda absorbida en el Estado, pero la consecuencia de ello es una explosión de los elementos que anteriormente coordinaba y mediaba la sociedad civil. Las resistencias ya no son marginales, sino que pasan a constituir fuerzas activas que operan en

el centro de una sociedad que se despliega en redes: los rasgos individuales se singularizan en mil mesetas. Por consiguiente, lo que Foucault construyó implícitamente (y Deleuze y Guattari propusieron explícitamente) es la paradoja de un poder que, mientras unifica e incorpora en sí mismo todos los elementos de la vida social (y, por lo tanto, pierde la capacidad de mediar efectivamente entre las diferentes fuerzas sociales), revela al mismo tiempo un nuevo contexto, un nuevo ámbito de máxima pluralidad e incontenible singularización: un ámbito del acontecimiento.[8]

Estas dos concepciones de la sociedad de control y del biopoder describen aspectos centrales del concepto de imperio. El concepto de imperio es el marco en que debe entenderse la nueva omniversalidad de los sujetos y es el fin al que conduce el nuevo paradigma de poder. Aquí se abre un verdadero abismo entre las diversas estructuras teóricas del derecho internacional (en su forma contractual y/o en la forma de las Naciones Unidas) y la nueva realidad del derecho imperial. Ciertamente, se han dejado de lado todos los elementos intermedios del proceso, de modo tal que la legitimidad del orden internacional ya no puede construirse a través de una mediación; antes bien debe abordarse inmediatamente en toda su diversidad. En el capítulo anterior ya reconocimos este hecho desde el punto de vista jurídico. Vimos, en efecto, que cuando la nueva noción de derecho emerge en el contexto de la globalización y se presenta como un concepto capaz de tratar la esfera planetaria, universal, como un único conjunto sistémico, debe suponer un requisito previo inmediato (que se actúe en un estado de excepción) y una tecnología adecuada, plástica y constitutiva (las técnicas de la policía).

Aun cuando el estado de excepción y las tecnologías policiales constituyan un núcleo sólido y un elemento central del nuevo derecho imperial, este nuevo régimen nada tiene que ver con las artes jurídicas de la dictadura o el totalitarismo que en otros tiempos y con bombos y platillos fueron descritos a fondo por tantos (¡en realidad demasiados!) autores.[9] Por el contrario, el dominio de la ley continúa desempeñando un papel central en el contexto de la transición contemporánea: el derecho continúa siendo efectivo y (precisamente mediante el estado de excepción y las técnicas policiales) se convierte en procedimiento. Ésta es una transformación radical que revela la relación no mediada entre el poder y las subjetividades y con ello demuestra tanto la imposibilidad de que haya mediaciones «previas» como la incontenible variabilidad temporal del acontecimiento.[10] El nuevo derecho supranacional debe definirse a través de las siguientes características de su aplicación: en la totalidad de los espacios globales ilimitados, hasta las profundidades del mundo biopolítico y afrontando una temporalidad imprevisible. Allí es donde el concepto de imperio debe luchar por establecerse, donde debe probar su efectividad y, por lo tanto, donde su maquinaria debe ponerse en movimiento.

Desde este punto de vista, el contexto biopolítico del nuevo paradigma es completamente central para nuestro análisis. Ese contexto biopolítico es lo que le otorga al poder una condición alternativa, no sólo entre la obediencia y la desobediencia, o entre la participación política formal y el rechazo completo, sino también en todo el espectro de la vida y la muerte, la riqueza y la pobreza, la producción y la reproducción social, etcétera. Teniendo en cuenta las grandes dificultades que conlleva la nueva noción de derecho para representar esta dimensión del poder del imperio y considerando su incapacidad para abordar concretamente el biopoder en todos sus aspectos materiales, el derecho imperial sólo puede, en el mejor de los casos, representar parcialmente el diseño subyacente de la nueva constitución del orden mundial y no puede captar realmente el motor que lo pone en movimiento. Nuestro análisis debe concentrarse principalmente en la dimensión *productiva* del biopoder.[11]

La producción de vida

Con todo, la cuestión de la producción en relación con el biopoder y la sociedad de control revela una debilidad real de la obra de los autores de quienes hemos tomado prestadas estas nociones. Deberíamos aclarar pues las dimensiones «vitales» o biopolíticas de la obra de Foucault relativas a la dinámica de producción. En la década de 1970, Foucault sostuvo en varios trabajos que no es posible comprender el paso del Estado «soberano» del Antiguo Régimen al Estado «disciplinario» moderno, sin tener en cuenta en qué medida el contexto biopolítico fue progresivamente puesto al servicio de la acumulación capitalista: «El control de la sociedad sobre los individuos no se ejerce solamente a través de la conciencia o la ideología, también se ejerce en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista, lo más importante es la biopolítica, lo biológico, lo somático, lo corporal».[12]

Uno de los objetivos centrales de la estrategia de investigación de Foucault durante este período fue ir más allá de las versiones del materialismo histórico, incluyendo unas cuantas variantes de la teoría marxista, que consideraban el problema del poder y la reproducción social en el nivel de la superestructura, separado del nivel real, de base, de la producción. Lo que Foucault se propuso fue entonces volver a situar el problema de la reproducción social y todos los elementos de la llamada superestructura dentro de la estructura material fundamental y definir este terreno no sólo en términos económicos, sino también en términos culturales, corporales y subjetivos. Podemos comprender pues hasta qué punto Foucault perfeccionó e hizo realidad su concepción del todo social cuando, en una fase ulterior de su obra, descubrió los lineamientos emergentes de la

sociedad de control como una figura de poder que actuaba en la totalidad biopolítica de la sociedad. Sin embargo, no parece que Foucault –aun cuando comprendiera vigorosamente el horizonte biopolítico de la sociedad y lo definiera como un campo de inmanencia– haya logrado alguna vez apartar su pensamiento de la epistemología estructuralista que guió su investigación desde el comienzo. Al hablar de epistemología estructuralista nos referimos aquí a la reinvención de un análisis funcionalista que se dio en la esfera de las ciencias humanas, un método que efectivamente sacrifica la dinámica del sistema, la temporalidad creativa de sus movimientos y la sustancia ontológica de la reproducción cultural y social.[13] En realidad, si, llegados a este punto, le tuviéramos que preguntar a Foucault quién o qué dirige el sistema o, más precisamente, quién es el *bios*, su respuesta sería inefable o inexistente. Lo que finalmente Foucault no logró comprender fue la dinámica real de la producción que tiene lugar en la sociedad biopolítica.[14]

En cambio, Deleuze y Guattari nos presentan un enfoque del biopoder propiamente postestructuralista que renueva el pensamiento materialista y se asienta sólidamente en la cuestión de la producción del ser social. La obra de Deleuze y Guattari desmitifica el estructuralismo y todas las concepciones filosóficas, sociológicas y políticas que hacen de la rigidez del marco epistemológico un punto de referencia ineludible. Dirigen claramente nuestra atención a la sustancia ontológica de la producción social. Las máquinas producen. El funcionamiento constante de las máquinas sociales en sus diversos aparatos y montajes produce el mundo a través de la producción de los sujetos y los objetos que lo constituyen. No obstante, parece que Deleuze y Guattari sólo pueden concebir positivamente las tendencias hacia el movimiento continuo y los flujos absolutos y, por consiguiente, también en su pensamiento los elementos creativos y la ontología radical de la producción de lo social sólo alcanzan un carácter insustancial e impotente. Deleuze y Guattari descubren la productividad de la reproducción social (la producción creativa, la producción de valores, las relaciones sociales, los afectos, los devenires), pero terminan articulándolos sólo de un modo superficial y efímero, como un horizonte caótico, indeterminado, caracterizado por un acontecimiento inasible.[15]

Podemos comprender más fácilmente la relación entre la producción social y el biopoder en la obra de un grupo de autores marxistas italianos contemporáneos, quienes reconocen la dimensión biopolítica atendiendo a la nueva naturaleza de la labor productiva y a su desarrollo vivo en la sociedad, utilizando expresiones tales como «intelectualidad de masas», «trabajo inmaterial» y el concepto marxista de «intelecto general».[16] Estos análisis parten de dos proyectos de investigación coordinados. El primero consiste en el análisis de las transformaciones recientes del trabajo productivo y su tendencia a hacerse cada vez menos material. El lugar cen-

tral en la producción del superávit, que antes correspondía a la fuerza laboral de los trabajadores de las fábricas, hoy está siendo ocupado progresivamente por una fuerza laboral intelectual, inmaterial y comunicativa. De modo que es necesario desarrollar una nueva teoría política del valor capaz de plantear el problema de esta nueva acumulación capitalista de valor que está en el corazón mismo del mecanismo de explotación (y por ello, quizás, en la médula de la sublevación potencial). El segundo proyecto de investigación desarrollado por esta escuela, consecuente con el primero, consiste en analizar la dimensión inmediatamente social y comunicativa del trabajo real de la sociedad capitalista contemporánea y, por lo tanto, plantea insistentemente el problema de las nuevas figuras de la subjetividad, tanto en lo referente a su explotación como a su potencial revolucionario. La dimensión inmediatamente social de la explotación del trabajo inmaterial real incluye al trabajo en todos los elementos relacionales que definen lo social, pero al mismo tiempo activa los elementos críticos que desarrollan el potencial de insubordinación y sublevación en todo el conjunto de las prácticas laborales. Una vez que se elabore una nueva teoría del valor, es necesario formular además una nueva teoría de la subjetividad que opere principalmente a través del conocimiento, la comunicación y el lenguaje.

Estos análisis restablecieron la importancia que tiene la producción dentro del proceso biopolítico de la constitución social, pero a la vez, en cierto sentido, la aislaron al abordarla en una forma pura, al pulirla en el plano ideal. Estos autores obraron como si el hecho de descubrir las nuevas formas de las fuerzas productivas –el trabajo inmaterial, el trabajo intelectual masificado, el trabajo del «intelecto general»– bastara para comprender concretamente la dinámica y la relación creativa que existe entre la producción material y la reproducción social. Cuando reinsertan la producción en el contexto biopolítico, la presentan casi exclusivamente en el horizonte del lenguaje y la comunicación. En este sentido, uno de los errores más graves de estos autores fue la tendencia a tratar las nuevas prácticas laborales de la sociedad biopolítica atendiendo *solamente* a sus aspectos intelectuales e incorpóreos. Sin embargo, en este contexto, la productividad de los cuerpos y el valor del afecto son absolutamente esenciales. Examinaremos los tres aspectos primarios del trabajo inmaterial propio de la economía contemporánea: la labor comunicativa de la producción industrial que recientemente ha llegado a vincularse estrechamente a través de redes informativas, la labor interactiva de los análisis simbólicos y la resolución de problemas y la labor de la producción y la manipulación de los afectos (véase el capítulo 13). Este tercer aspecto, que se concentra en la productividad de lo corporal, lo somático, es un elemento extremadamente importante en la trama contemporánea de la producción biopolítica. La obra de esta escuela y sus análisis del intelecto ge-

neral constituyen, por cierto, un importante paso adelante, pero su marco conceptual continúa siendo demasiado puro, casi angélico. En el análisis final, estas nuevas concepciones tampoco hacen mucho más que arañar la superficie de la dinámica productiva de la nueva estructura teórica del biopoder.[17]

Nuestra tarea consiste, entonces, en construir a partir de estos intentos parcialmente logrados a fin de reconocer el potencial de la producción biopolítica. Precisamente, reuniendo de modo coherente las diferentes características que definen el contexto biopolítico que hemos descrito hasta ahora y reubicándolas nuevamente en la ontología de producción, podremos identificar la nueva figura del cuerpo biopolítico colectivo que, sin embargo, puede continuar siendo tan contradictorio como paradójico. Este cuerpo llega a convertirse en estructura, no negando la fuerza productiva originaria que lo anima, sino reconociéndola; llega a hacerse lenguaje (tanto científico como social) porque está compuesto de una multitud de cuerpos singulares y determinados que procuran relacionarse entre sí. Este cuerpo es pues producción y reproducción, estructura y superestructura, porque es vida en el sentido más pleno de la palabra y es política en el sentido más apropiado. Nuestro análisis debe descender a la jungla de las determinaciones productivas y conflictivas que nos ofrece el cuerpo biopolítico colectivo.[18] El contexto de nuestro análisis debe ser, entonces, el desarrollo real de la vida misma, el proceso de constitución del mundo, de la historia. Y el análisis no debe proponerse a través de formas ideales, sino dentro del denso conjunto de la experiencia.

Las grandes empresas y la comunicación

Al preguntarnos cómo llegan a constituirse los elementos políticos y soberanos de la máquina imperial, comprobamos que no es necesario limitar nuestro análisis a las instituciones regulatorias supranacionales establecidas ni tampoco concentrarse en ellas. Todos los organismos de las Naciones Unidas, junto con las grandes potencias financieras multinacionales y transnacionales y los organismos comerciales (el FMI, el Banco Mundial, el GATT, etcétera), llegan a adquirir relevancia en la perspectiva de la constitución jurídica supranacional sólo cuando se los considera dentro de la dinámica de la producción biopolítica del orden mundial. Deberíamos subrayar que lo que hoy proporciona legitimidad a estas organizaciones no es la función que cumplían en el antiguo orden internacional. Antes bien, lo que ahora las legitima es la función que recientemente pudieron comenzar a cumplir en la simbología del orden imperial. Fuera del nuevo marco, estas instituciones son ineficaces. En el mejor de los casos, el antiguo marco institucional contribuye a formar y educar al

personal administrativo de la maquinaria imperial, al «entrenamiento» de una nueva elite imperial.

Las enormes empresas transnacionales construyen el tejido conectivo fundamental del mundo biopolítico en muchos sentidos importantes. En realidad, el capital siempre se organizó con vistas a extenderse a toda la esfera global, pero sólo en la segunda mitad del siglo XX, las grandes empresas industriales y financieras, multinacionales y transnacionales comenzaron realmente a estructurar biopolíticamente los territorios globales. Algunos afirman que estas empresas meramente llegaron a ocupar el espacio que habían dejado libre los diversos sistemas colonialistas nacionales e imperialistas en etapas anteriores del desarrollo capitalista, desde el imperialismo europeo del siglo XIX hasta la fase fordista del desarrollo del siglo XX.[19] Esto es cierto sólo en parte, porque ese lugar fue sustancialmente transformado por la nueva realidad del capitalismo. Las actividades de las grandes empresas ya no se definen en virtud de la imposición de un dominio abstracto y la organización del simple saqueo y el intercambio desigual. Antes bien, son empresas que estructuran y articulan directamente los territorios y las poblaciones. Tienden a convertir los Estados-nación en meros instrumentos que registran los flujos de mercancías, de monedas y de poblaciones que aquellas ponen en movimiento. Las empresas transnacionales distribuyen directamente la fuerza laboral en los diversos mercados, asignan funcionalmente los recursos y organizan jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial. El complejo aparato que selecciona las inversiones y dirige las maniobras financieras y monetarias determina la nueva geografía del mercado mundial o, dicho de otro modo, la nueva estructuración biopolítica del mundo.[20]

El panorama más completo de este mundo se presenta en la perspectiva monetaria. Desde ese punto de vista puede verse un horizonte de valores y una máquina de distribución, un mecanismo de acumulación y un medio de circulación, un poder y un lenguaje. No hay nada, ninguna «vida al desnudo», ningún punto de vista externo, que pueda plantearse fuera de este campo atravesado por el dinero; nada escapa al dinero. La producción y la reproducción visten ropas monetarias: en realidad, en el escenario global, toda figura biopolítica lleva puesto un atavío monetario. «¡Acumulad, acumulad! ¡Ésa es la voz de Moisés y sus profetas!»[21]

Los grandes poderes industriales y financieros producen, entonces, no sólo mercancías, sino también subjetividades. Producen subjetividades que a su vez son agentes dentro del contexto político: producen necesidades, relaciones sociales, cuerpos y mentes, lo que equivale a decir que producen productores.[22] En la esfera biopolítica, la vida debe trabajar para la producción y la producción, para la vida. Es una gran colmena en la que la abeja reina vigila continuamente la producción y la reproducción. Cuanto más profundamente avanza el análisis, tanto mayor es el número

de articulaciones intervinculantes de relaciones interactivas que encuentra.[23]

Un lugar en el que deberíamos situar la producción biopolítica del orden es en los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, la comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de las comunicaciones.[24] El desarrollo de redes de comunicación tiene una relación orgánica con el advenimiento del nuevo orden mundial; es, en otras palabras, el efecto y la causa, el producto y el productor. La comunicación no sólo expresa, sino que también organiza el movimiento de la globalización. Organiza el movimiento multiplicando y estructurando interconexiones a través de redes. Expresa el movimiento y controla el sentido y la dirección de lo imaginario que se transmite a lo largo de esas conexiones comunicativas; en otras palabras, guía y canaliza lo imaginario dentro de la maquinaria comunicativa. Lo que los teóricos del poder de la modernidad se vieron obligados a considerar trascendente, es decir, exterior a las relaciones productivas y sociales, aquí se presenta como algo interior, inmanente a las relaciones productivas y sociales. La mediación queda absorbida dentro de la maquinaria productiva. La síntesis política del espacio social queda fijada en el espacio de la comunicación. Es por ello que las industrias de la comunicación han alcanzado una posición esencial. No sólo organizan la producción en una nueva escala e imponen una nueva estructura adecuada al espacio global, sino que a la vez hacen inmanente su justificación. El poder, al producir, organiza; al organizar, habla y se expresa como autoridad. El lenguaje, al comunicar, produce mercancías, pero además crea subjetividades, las relaciona entre sí y las ordena. Las industrias de la comunicación integran lo imaginario y lo simbólico dentro de la trama biopolítica, con lo cual no sólo los ponen al servicio del poder, sino que realmente los integran en su funcionamiento mismo.[25]

Llegados a este punto, podemos comenzar a abordar la cuestión de la *legitimación* del nuevo orden mundial. Es una legitimación que no nace de acuerdos internacionales previamente existentes, ni tampoco del funcionamiento de las primeras organizaciones supranacionales embrionarias que sí fueron creadas en virtud de tratados basados en el derecho internacional. La legitimación de la máquina imperial nace, al menos en parte, de las industrias de la comunicación, esto es, de la transformación del nuevo modo de producción en una máquina. Éste es un sujeto que produce su propia imagen de autoridad. Es una forma de legitimación que no se fundamenta en nada exterior a sí misma y que se propone incesantemente una y otra vez, desarrollando su propio lenguaje de autovalidación.

Cualquier consecuencia adicional debería ser analizada sobre la base de estas premisas. Si la comunicación es uno de los sectores hegemónicos de la producción y actúa en todo el campo biopolítico, debemos conside-

rar que la comunicación y el contexto biopolítico son coexistentes. Esto nos conduce bastante más lejos de la descripción del antiguo terreno propuesta, por ejemplo, por Jürgen Habermas. En realidad, cuando Habermas desarrolló el concepto de acción comunicativa y demostró tan convincentemente su forma productiva y las consecuencias ontológicas que derivaban de ello, aún se situaba en un punto de vista exterior a estos efectos de globalización, un punto de vista de vida y verdad que podía oponerse a la colonización informativa del ser.[26] Sin embargo, la maquinaria imperial demuestra que esa postura externa ya no existe. Por el contrario, la producción comunicativa y la construcción de la legitimación imperial marchan juntas y ya no pueden separarse. La máquina es autovalidante, autoformadora, es decir, sistémica. Construye tejidos sociales que excluyen o quitan efectividad a toda contradicción; crea situaciones en las cuales la diferencia, antes neutralizada coercitivamente, parece quedar absorbida en un juego insignificante de equilibrios autogeneradores y autorreguladores. Como sostuvimos en otra parte, cualquier teoría jurídica que trate sobre las condiciones de la posmodernidad debe tomar en consideración esta definición específicamente comunicativa de la producción social.[27] La máquina imperial se mantiene viva produciendo un contexto de equilibrios y/o reduciendo las complejidades, simulando presentar un proyecto de ciudadanía universal y, con ese objeto, intensificando la efectividad de su intervención sobre todos los elementos de la relación comunicativa, disolviendo en el proceso la identidad y la historia de una manera por completo posmoderna.[28] Sin embargo, contrariamente a lo que sugerirían muchos estudios posmodernos, la máquina imperial, lejos de eliminar las narrativas rectoras, en realidad las produce y reproduce (las narrativas rectoras ideológicas, en particular) con el fin de validar y celebrar su propio poder.[29] En esta coincidencia de producción a través del lenguaje, la producción lingüística de la realidad, y el lenguaje de la autovalidación estriba una clave fundamental para comprender la efectividad, la validez y la legitimación del derecho imperial.

La intervención

Este nuevo marco de legitimidad incluye nuevas formas y nuevas articulaciones del *ejercicio de la fuerza legítima*. Durante su formación, el nuevo poder debe demostrar la efectividad de su fuerza y, al mismo tiempo, que se están sentando las bases de su legitimación. En realidad, la legitimidad del nuevo poder en parte se basa directamente en la efectividad con que usa la fuerza.

La manera como se demuestra la efectividad del nuevo poder no tiene nada que ver con el antiguo orden internacional que se va desvaneciendo

lentamente; tampoco tiene gran utilidad para los instrumentos que el antiguo poder dejó atrás. Los despliegues de la máquina imperial se definen en virtud de toda una serie de nuevas características, tales como el terreno ilimitado de sus actividades, la singularización y la localización simbólica de sus acciones y la conexión de la acción represiva con todos los aspectos de la estructura biopolítica de la sociedad. A falta de un término mejor continuamos hablando de «intervenciones». Pero ésta es una deficiencia meramente terminológica y no conceptual, puesto que esas acciones no son realmente intervenciones en territorios jurídicos independientes, sino más bien acciones realizadas dentro de un mundo unificado por la estructura dominante de producción y comunicación. En efecto, la intervención ha sido internalizada y universalizada. En el capítulo anterior nos referimos tanto a los medios estructurales de intervención, que incluyen los despliegues de mecanismos monetarios y maniobras financieras en el campo transnacional de regímenes productivos interdependientes, como a las intervenciones en el campo de la comunicación y sus efectos en la legitimación del sistema. Ahora queremos investigar las nuevas formas de intervención que implican el ejercicio de fuerza física por parte de la maquinaria imperial sobre sus territorios globales. Los enemigos que hoy enfrenta el imperio pueden representar más una amenaza ideológica que un desafío militar; aun así, el poder del imperio, ejercido a través de la fuerza y de todos los despliegues que garantizan su efectividad, ya está muy avanzado tecnológicamente y sólidamente consolidado en el plano político.[30]

El arsenal de fuerza legítima necesario para la intervención imperial ya es en realidad vasto y deberíamos incluir en él no sólo la intervención militar, sino además otras formas tales como la intervención moral y la intervención jurídica. En realidad, se obtiene un panorama más claro de los poderes de intervención del imperio si se considera que no comienzan directamente con sus armas de fuerza letal, sino, más bien, con sus instrumentos morales. Cuando hablamos de intervención moral nos referimos a una práctica ejercida hoy por una variedad de organismos que incluyen los medios periodísticos y las organizaciones religiosas, pero quizás los más importantes sean las llamadas organizaciones no gubernamentales (las ONG) que, precisamente por no estar regidas en forma directa por los gobiernos, se consideran como instituciones que actúan impulsadas por imperativos éticos o morales. La expresión define una amplia variedad de grupos, pero nosotros nos referimos aquí principalmente a las organizaciones globales, regionales y locales que se dedican a obras de ayuda humanitaria y a la protección de los derechos humanos, tales como Amnesty International, Oxfam y Médecins sans Frontières. Estas ONG humanitarias son en efecto (aun cuando esto vaya contra las intenciones de los participantes) algunas de las armas pacíficas más poderosas del

nuevo orden mundial: las campañas caritativas y las órdenes mendicantes del imperio. Estas ONG libran «guerras justas» sin armas, sin violencia, sin fronteras. Como los dominicos del período medieval tardío y los jesuitas de los albores de la modernidad, estos grupos luchan por identificar las necesidades universales y defender los derechos humanos. Mediante su lenguaje y su acción, primero definen al enemigo como privación (con la esperanza de evitar perjuicios graves) y luego reconocen al enemigo como pecado.

Es difícil no recordar aquí cómo en la teología moral cristiana el mal se plantea primero como privación del bien y luego se define el pecado como culpable de la negación del bien. Dentro de esta estructura lógica, no es extraño sino completamente natural que en sus intentos por responder a la privación, estas ONG se vean impulsadas a denunciar públicamente a los pecadores (o, más bien, al Enemigo, en términos propiamente inquisitoriales); tampoco es extraño que dejen en manos del «ala secular» la tarea de abordar realmente los problemas. En este sentido, la intervención moral ha llegado a ser la primera línea de fuego de la intervención imperial. En efecto, esta intervención prefigura el estado de excepción desde abajo y lo hace sin reconocer fronteras, armada con uno de los medios más efectivos de comunicación y orientada hacia la producción simbólica del Enemigo. Estas ONG están completamente inmersas en el contexto biopolítico de la constitución del imperio; anticipan el poder de su intervención de justicia pacificadora y productiva. De modo que no debería sorprendernos que honestos teóricos jurídicos de la antigua escuela internacional (tales como Richard Falk) sucumbieran a la fascinación de estas ONG.[31] El hecho de que las ONG muestren el nuevo orden como un contexto biopolítico pacífico parece haber provocado la ceguera de estos teóricos ante los efectos brutales que produce la intervención moral como una prefiguración del orden mundial.[32]

A menudo, la intervención moral hace las veces del primer acto que prepara el escenario para la intervención militar. En tales casos, el despliegue militar se presenta como una acción policial sancionada internacionalmente. Hoy la intervención militar es cada vez menos un producto de decisiones emanadas del antiguo orden internacional o siquiera de las estructuras de la ONU. Con más frecuencia, son los Estados Unidos quienes la dictan unilateralmente y se encargan de la tarea primaria para luego pedirles a sus aliados que pongan en marcha un proceso de contención y/o represión armada del enemigo que en ese momento tenga el imperio. Generalmente, a estos enemigos se los llama terroristas, una vulgar reducción conceptual y terminológica que tiene sus raíces en una mentalidad policíaca.

La relación entre la prevención y la represión es particularmente clara en los casos de intervención en conflictos étnicos. Los conflictos entre gru-

pos étnicos y el consecuente fortalecimiento de nuevas y/o resucitadas identidades étnicas efectivamente desbaratan las antiguas agrupaciones basadas en líneas políticas nacionales. Estos conflictos flexibilizan la trama de las relaciones globales y, al afirmar nuevas identidades y nuevas localidades, presentan un material más maleable, más fácil de controlar. En tales casos, la represión puede articularse a través de la acción preventiva que construye nuevas relaciones (que eventualmente se consolidarán en tiempos de paz, pero sólo después de nuevas guerras) y nuevas formaciones territoriales y políticas que son funcionales (o, mejor dicho, más funcionales, más adaptables) para la constitución del imperio.[33] Un segundo ejemplo de represión preparada mediante una acción preventiva son las campañas en contra de los grupos de negocios corporativos o «mafias», particularmente aquellos implicados en el comercio de drogas. La represión real de estos grupos puede no ser tan importante como criminalizar sus actividades y despertar la alarma social ante su existencia misma, a fin de facilitar el control de tales actividades. Aun cuando controlar a los «terroristas étnicos» y las «mafias de la droga» pueda representar el centro del amplio espectro del control policíaco ejercido por el poder imperial, esta actividad es sin embargo normal, es decir, sistémica. La «policía moral» respalda efectivamente la «guerra justa», del mismo modo en que el necesario y continuo ejercicio del poder de policía respalda la validez del derecho imperial y su legítimo funcionamiento.

Está claro que los tribunales internacionales y supranacionales están obligados a seguir esta línea. Los ejércitos y la policía anticipan la acción de los tribunales y preconstituyen las reglas de justicia que luego habrán de aplicar los tribunales. La intensidad de los principios morales sobre los que descansa la construcción del nuevo orden mundial no puede modificar el hecho de que éste sea en realidad una inversión del orden convencional de la lógica constitucional. Las partes que apoyan activamente la constitución imperial confían en que, cuando la construcción del imperio esté lo suficientemente avanzada, los tribunales estarán en condiciones de asumir su función rectora en la definición de justicia. Con todo, por ahora, aunque los tribunales internacionales no tengan gran poder, el despliegue público de sus actividades continúa siendo muy importante. Eventualmente, habrá de crearse una nueva función judicial que se adapte a la constitución del imperio. Los tribunales deberán transformarse gradualmente para pasar de ser un órgano que sólo decreta sentencias contra los vencidos a convertirse en un cuerpo o un sistema de cuerpos judiciales que dicte y sancione la interrelación entre el orden moral, el ejercicio de la acción policial y el mecanismo de legitimación de la soberanía imperial.[34]

Por consiguiente, este tipo de intervención continua, tanto moral como militar, es en realidad la forma lógica del ejercicio de la fuerza que surge

de un paradigma de legitimación basado en un estado de excepción permanente y en la acción policíaca. Las intervenciones son siempre excepcionales, aun cuando se verifiquen continuamente; adquieren la forma de acciones policiales porque apuntan a mantener un orden interno. Así es como la intervención constituye un mecanismo efectivo que, a través de despliegues policiales, contribuye directamente a construir el orden moral, normativo e institucional del imperio.

Las prerrogativas reales

En efecto, en la construcción del imperio parecen repetirse y hasta renovarse de modo sustancial aquellos privilegios que tradicionalmente se denominaron prerrogativas reales de la soberanía. Si tuviéramos que permanecer dentro del marco conceptual del derecho clásico nacional e internacional, nos sentiríamos tentados de decir que lo que se está formando es un cuasi Estado supranacional. Sin embargo, ésta no nos parece una caracterización fiel de la situación. Cuando las prerrogativas reales de la soberanía moderna reaparecen en el imperio, adquieren una forma por completo diferente. Por ejemplo, la función soberana de desplegar fuerzas militares estaba a cargo de los Estados-nación modernos y ahora la cumple el imperio, pero, como hemos visto, la justificación de tales despliegues se basa ahora en un estado de excepción permanente y los despliegues mismos adquieren la forma de acciones de policía. Otras prerrogativas reales, tales como aplicar la justicia e imponer tributos, también tienen el mismo tipo de existencia liminar. Ya hemos examinado la posición marginal de la autoridad judicial en el proceso constitutivo del imperio y también podría sostenerse que imponer impuestos ocupa una posición marginal por cuanto es una actividad que se vincula cada vez más a urgencias específicas y locales. En efecto, podría decirse que la soberanía del imperio mismo se ejerce en los márgenes, donde las fronteras son flexibles y las identidades, híbridas y fluidas. Resulta difícil afirmar qué es lo más importante para el imperio, el centro o los márgenes. En realidad, el centro y el margen parecen cambiar continuamente de posición, abandonar cualquier ubicación determinada. Hasta podríamos decir que el proceso mismo es virtual y que su poder estriba en el poder de lo virtual.

En este sentido, sin embargo, podría objetarse que, aun siendo virtual y actuando en los márgenes, el proceso de construcción de la soberanía imperial es en varios aspectos muy real. Ciertamente, no pretendemos negar la realidad. Antes bien, lo que afirmamos es que estamos ante un tipo especial de soberanía: una forma discontinua de soberanía que debería considerase liminar o marginal en la medida en que actúa en la «instancia final», una soberanía que sitúa su único punto de referencia en el definiti-

vo carácter absoluto del poder que puede ejercer. El imperio aparece pues como una máquina de muy alta tecnología: es virtual, se construye para controlar el acontecimiento marginal y se organiza para dominar y, cuando es necesario, para intervenir en el desmoronamiento de los sistemas (en concordancia con las tecnologías más avanzadas de producción robótica). No obstante, la virtualidad y la discontinuidad de la soberanía imperial no minimizan la efectividad de su fuerza; por el contrario, esas mismas características sirven para reforzar su aparato, al demostrar su efectividad en el contexto histórico contemporáneo y su fuerza legítima para resolver los problemas del mundo en la instancia final.

Ahora estamos en condiciones de abordar la cuestión de saber si, sobre la base de estas nuevas premisas biopolíticas, la figura y la vida del imperio pueden llegar a entenderse hoy atendiendo a un modelo jurídico.Ya hemos visto que este modelo jurídico no puede constituirse a partir de las estructuras de derecho internacional ya existentes, aun cuando éstas estén representadas por los desarrollos más avanzados de las Naciones Unidas y otras grandes organizaciones internacionales. En el mejor de los casos, las elaboraciones de tales instituciones pueden reconocerse como un proceso de transición hacia el nuevo poder imperial. La constitución del imperio no se está elaborando sobre la base de ningún mecanismo contractual o sustentado en tratados ni a partir de ninguna fuente federativa. La fuente de la normatividad imperial nace de una nueva máquina, una nueva máquina económica, industrial y comunicativa, en suma, una maquinaria biopolítica globalizada. De todo ello se desprende que debemos prestar atención a elementos diferentes de los que hasta ahora constituyeron las bases del orden internacional, a algo que no descansa en la forma del derecho que, en las más diversas tradiciones, se fundamentó en el sistema moderno de los Estados-nación soberanos. Sin embargo, la imposibilidad de comprender la génesis del imperio y su figura virtual empleando cualquiera de los antiguos instrumentos de la teoría jurídica –presentados por los enfoques realista, institucionalista, positivista o de derecho natural– no debería obligarnos a aceptar una visión cínica de fuerza pura o una posición de tipo maquiavélico. En la génesis del imperio opera en realidad una racionalidad que puede reconocerse, no tanto atendiendo a la tradición jurídica, sino más claramente indagando la historia a menudo oculta de la gestión industrial y de los usos políticos de la tecnología. (No deberíamos olvidar aquí tampoco que este tipo de investigación pone de relieve la trama de la lucha de clases y sus efectos institucionales, pero ésta es una cuestión que trataremos en el próximo capítulo.) La racionalidad a la que nos referimos nos sitúa en el corazón mismo de la biopolítica y de las tecnologías biopolíticas.

Si quisiéramos retomar nuevamente la famosa fórmula tripartita de Max Weber de las formas de legitimación del poder, el salto cualitativo

que introduce el imperio en la definición consistiría en una imprevisible mezcla de (1) elementos típicos del poder tradicional, (2) una extensión del poder burocrático adaptado fisiológicamente al contexto biopolítico y (3) una racionalidad definida por el «acontecimiento» y por el «carisma» que surge como un poder de la singularización del todo y de la efectividad de las intervenciones imperiales.[35] La lógica que caracteriza esta perspectiva neoweberiana sería más funcional que matemática y más rizomática y ondulatoria que inductiva o deductiva. Se ocuparía del manejo de secuencias lingüísticas entendidas como series de secuencias maquinales de denotación y, al mismo tiempo, de innovación creativa, coloquial e irreductible.

El objeto fundamental que interpretan las relaciones imperiales de poder es la fuerza productiva del sistema, el nuevo sistema biopolítico, económico e institucional. El orden imperial se forma no sólo sobre la base de sus poderes de acumulación y su extensión global, también lo hace sobre la base de su capacidad para desarrollarse más profundamente, para renacer y para extenderse a través de toda la urdimbre biopolítica de la sociedad mundial. El carácter absoluto del poder imperial es la faceta que complementa su total inmanencia a la maquinaria ontológica de producción y reproducción y, por consiguiente, al contexto biopolítico. Finalmente, es posible que el imperio no pueda representarse como un orden jurídico, pero sin embargo es un orden, un orden definido por su virtualidad, su dinamismo y su indeterminación funcional. La norma fundamental de legitimación se establecerá pues en las profundidades de la máquina, en el corazón de la producción social. La producción social y la legitimación jurídica no deberían concebirse como fuerzas primaria y secundaria, ni como elementos de la base y la superestructura, sino que deberían entenderse como dimensiones absolutamente paralelas y entremezcladas, que se extienden simultáneamente por toda la sociedad biopolítica. En el imperio y su régimen de biopoder, la producción económica y la constitución política tienden a coincidir cada vez más.

Capítulo 3

ALTERNATIVAS EN EL INTERIOR DEL IMPERIO

> Una vez que logra encarnarse en el poder de los consejos de los trabajadores, que deben suplantar internacionalmente a todo otro poder, el movimiento proletario llega a convertirse en su propio producto y este producto es el productor mismo. El productor es su propio fin. Sólo entonces se niega a su vez la espectacular negación de la vida.
>
> GUY DEBORD

> Ahora es la hora de los hornos, sólo debería verse la luz.
>
> JOSÉ MARTÍ

Coqueteando con Hegel, podríamos decir que la construcción del imperio es buena *en sí misma*, pero no buena *para sí misma*.[1] Una de las operaciones más potentes de las estructuras del poder imperialista moderno fue enemistar a las masas del globo, dividirlas en campos opuestos o, en realidad, en una miríada de partes en conflicto. Algunos sectores del proletariado de los países dominantes hasta fueron inducidos a creer que sus intereses estaban exclusivamente vinculados a su identidad nacional y a su destino imperial. Por consiguiente, las instancias más significativas de sublevación y revolución contra estas estructuras de poder modernas fueron aquellas que plantearon la lucha contra la explotación junto con la lucha contra el nacionalismo, el colonialismo y el imperialismo. En tales ocasiones, la humanidad pareció estar unida, durante un momento mágico, por un deseo común de liberación y creímos vislumbrar un futuro en el que serían destruidos, de una vez y para siempre, los mecanismos modernos de dominación. Las masas sublevadas, su deseo de liberación, sus experimentos destinados a construir alternativas y sus instancias de poder constitutivo apuntaron, en sus mejores momentos, hacia una internacionalización y una globalización de las relaciones que estarían por encima de las divisiones del dominio nacional, colonial e imperial. En nuestra época, aquel deseo, puesto en marcha por la multitud, fue usufructuado (de una manera extraña y pervertida, pero aun así muy real) por la construcción del imperio. Hasta podría decirse que la construcción del imperio y sus redes globales es una *respuesta* a las diversas luchas emprendidas contra las maquinarias modernas del poder y, específicamente, a la

lucha de clases impulsada por el deseo de liberación de la multitud. La multitud dio nacimiento al imperio.

Sin embargo, decir que el imperio es bueno *en sí mismo* no significa que sea bueno *para sí mismo*. Aunque haya contribuido en parte a poner fin al colonialismo y al imperialismo, el imperio construye sus propias relaciones de poder basadas en la explotación que son, en muchos sentidos, más brutales que aquellas que destruyó. El fin de la dialéctica de la modernidad no condujo al fin de la dialéctica de la explotación. Hoy casi toda la humanidad está absorbida, en mayor o menor grado, en la trama de la explotación capitalista o sometida a ella. Hoy vemos una separación aún más extrema entre una pequeña minoría que controla enormes riquezas y las multitudes que viven en la pobreza, en el límite de la impotencia. Las líneas geográficas y raciales de opresión y explotación que se trazaron durante la era del colonialismo y el imperialismo, en muchos sentidos, no se han debilitado, sino que, por el contrario, han crecido exponencialmente.

Aun reconociendo todo esto, insistimos en afirmar que la construcción del imperio implica un avance en el sentido de desechar toda nostalgia por las estructuras de poder que lo precedieron y de repudiar toda estrategia política que implique retornar al antiguo ordenamiento, como tratar de resucitar al Estado-nación para protegerse contra el capital global. Sostenemos que el imperio es mejor del mismo modo que Marx sostenía que el capitalismo es mejor que las formas de sociedad y los modos de producción anteriores a él. La visión de Marx se basa en una lúcida y saludable aversión por las jerarquías parroquiales y rígidas que precedieron a la sociedad capitalista, así como en un reconocimiento de que, en la nueva situación, el potencial para la liberación crece. Del mismo modo, hoy podemos ver que el imperio acaba con los crueles regímenes del poder moderno y también aumenta el potencial para la liberación.

Somos plenamente conscientes de que al afirmar esta tesis nadamos contra la corriente de nuestros amigos y camaradas de la izquierda. Desde la década de 1960, en los cuatro decenios que duró la crisis actual de la izquierda comunista, socialista y liberal, un amplio sector del pensamiento crítico, tanto en los países dominantes de desarrollo capitalista como en los subordinados, procuró recomponer focos de resistencia sustentados en las identidades de los sujetos sociales o de grupos nacionales y regionales, y con frecuencia basó sus análisis en la *localización de las luchas*. A veces, estos argumentos se construyen atendiendo a movimientos o políticas referidos a un «lugar» y presentando las fronteras del lugar (concebido como identidad o como territorio) en oposición al espacio indiferenciado y homogéneo de las redes globales.[2] En otras épocas, tales argumentaciones políticas se inspiraban en la prolongada tradición del nacionalismo izquierdista que (en el mejor de los casos) concibe la nación

como el mecanismo primario de defensa contra la dominación del capital extranjero y/o global.[3] Hoy, el silogismo que opera en el interior de las diversas formas de estrategia izquierdista «local» parece ser por completo reactivo: si la dominación capitalista se hace aún más global, nuestra manera de resistir a ella debe ser, pues, defender lo local y construir barreras para detener los flujos acelerados del capital. Desde esta perspectiva, la globalización real del capital y la constitución del imperio deben considerarse signos de despojo y derrota.

No obstante, insistimos en sostener que hoy esta posición localista –aunque admiramos y respetamos el espíritu de algunos de sus defensores– es falsa y además perjudicial. En primer lugar, es falsa porque plantea el problema de una manera incompleta. En muchas caracterizaciones, el problema se basa en una falsa dicotomía entre lo global y lo local, dando por sentado que lo global implica homogeneización e identidad indiferenciada, en tanto que lo local protege la heterogeneidad y la diferencia. Frecuentemente, en tales argumentos está implícita la idea de que las diferencias de lo local son, de algún modo, naturales o, al menos, que tienen un origen que no se discute. Las diferencias locales son anteriores al escenario presente y deben defenderse y protegerse contra la intrusión de la globalización. Partiendo de tales supuestos, no es sorprendente que muchas defensas de lo local adopten la terminología de la ecología tradicional y hasta identifiquen este proyecto político «local» con la defensa de la naturaleza y la biodiversidad. Esta visión puede corresponder fácilmente a un tipo de primordialismo que fija e idealiza las relaciones sociales y las identidades. Lo que hay que indagar, en cambio, es precisamente la *producción de localidad,* esto es, las máquinas sociales que crean y recrean las identidades y las diferencias que se identifican como lo local.[4] Las diferencias de localidad no son ni preexistentes ni naturales; antes bien, son efectos de un régimen de producción. De manera similar, la globalidad no debería considerarse en términos de *homogeneización* cultural, política o económica, sino, al igual que la localidad, como un *régimen* de la producción de identidad y diferencia o, en realidad, de homogeneización y heterogeneización. De modo que la mejor manera de establecer la distinción entre lo global y lo local sería referirse a las diferentes redes de flujos y obstáculos en las cuales el momento o la perspectiva local da prioridad a las barreras o fronteras reterritorializadoras y el momento global da prioridad a la movilidad de los flujos desterritorializadores. En todo caso, es falso afirmar que podemos (re)establecer las identidades locales que en cierto sentido están *fuera* y protegerlas contra las corrientes globales del capital y el imperio.

Esta estrategia izquierdista de resistencia a la globalización y de defensa de lo local también es perjudicial porque, en muchos casos, las que aparentemente son identidades locales en realidad no son autónomas ni

están autodeterminadas, sino que alimentan y respaldan el desarrollo de la máquina imperial capitalista. La globalización o desterritorialización operada por la maquinaria imperial de hecho no se opone a la localización o la reterritorialización, sino que más bien pone en juego circuitos de diferenciación e identificación móviles y flexibles. La estrategia de la resistencia local identifica mal al enemigo y, por lo tanto, lo enmascara. No nos oponemos en modo alguno a la globalización de las relaciones como tales; en realidad, como dijimos, fueron las fuerzas más poderosas del internacionalismo de izquierda quienes llevaron adelante efectivamente este proceso. Antes bien, el enemigo es un régimen específico de relaciones globales que llamamos imperio. Y lo que es más importante: esta estrategia de defender lo local es perniciosa porque oscurece y hasta niega las alternativas reales y el potencial para la liberación que existe *en el interior* del imperio. Deberíamos encontrar el modo de terminar de una vez y para siempre con la búsqueda de una postura exterior, de un punto de vista que imagine una política pura. Tanto en la teoría como en la práctica, sería mejor entrar en el terreno del imperio y afrontar sus flujos homogeneizadores y heterogeneizadores en toda su complejidad, basando nuestro análisis en el poder de la multitud global.

EL DRAMA ONTOLÓGICO DE LA *RES GESTAE*

El legado de la modernidad es un legado de guerras fratricidas, de un «desarrollo» devastador, una «civilización» cruel y una violencia nunca antes imaginada. Erich Auerbach escribió una vez que la tragedia es el único género que puede llamarse propiamente realismo en la literatura occidental y esto quizás sea cierto a causa de la tragedia que la modernidad occidental desató en el mundo.[5] Los campos de concentración, las armas nucleares, las guerras genocidas, la esclavitud, el *apartheid*: no resulta difícil enumerar los diversos escenarios de la tragedia. Sin embargo, al insistir en el carácter trágico de la modernidad, no pretendemos seguir a los filósofos «trágicos» de Europa, de Schopenhauer a Heidegger, quienes transformaron estas destrucciones reales en narrativas metafísicas sobre la negatividad del ser, como si estas tragedias auténticas fueran meramente una ilusión o, más bien, ¡nuestro destino último! La negatividad moderna no se sitúa en alguna esfera trascendente, sino en la dura realidad que tenemos ante nosotros: los campos de las batallas patrióticas de las dos guerras mundiales, desde las matanzas de los campos de Verdún a los hornos nazis y la repentina aniquilación de miles de personas en Hiroshima y Nagasaki, los bombardeos sostenidos en Vietnam y Camboya, las masacres desde Sétif y Soweto hasta Sabra y Shatila y la lista continúa interminable. ¡No hay Job que pueda soportar tanto sufrimiento! (Y cual-

quiera que se ponga a enumerar semejante lista pronto advierte hasta qué punto es inadecuada para dar cuenta de la cantidad y calidad de las tragedias.) Pues bien, si *esa* modernidad ha terminado y si el Estado-nación moderno que sirvió como condición ineludible para la dominación imperialista e innumerables guerras está desapareciendo del escenario mundial, ¡de buena nos libramos! Debemos quitarnos de encima cualquier extraviada nostalgia por la *belle époque* de la modernidad.

Con todo, no debe bastarnos la condena política del poder moderno que descansa en la *historia rerum gestarum*, la historia objetiva que heredamos. Tenemos que considerar también el poder de la *res gestae*, el poder de la multitud, para construir la historia que hoy continúa y adquiere una nueva configuración *dentro* del imperio. Se trata de transformar una necesidad impuesta a la multitud –una necesidad que hasta cierto punto fue solicitada por la propia multitud a lo largo de toda la modernidad como una línea de fuga de la miseria y la explotación localizadas– en una condición de posibilidad de liberación, una nueva posibilidad que se ofrece en este nuevo escenario de la humanidad.

Allí es donde comienza el drama ontológico, cuando el telón se levanta sobre un escenario en el cual el desarrollo del imperio se transforma en su propio crítico y su proceso de construcción llega a ser el proceso de su derrocamiento. Este drama es ontológico en el sentido de que en este proceso se produce y reproduce el ser. A medida que avancemos en nuestro estudio, este drama se irá aclarando y articulando mucho más, pero desde el comienzo mismo debemos destacar que ésta no es otra mera variante de la Ilustración dialéctica. No estamos proponiendo la enésima versión del paso inevitable a través del purgatorio (aquí con la apariencia de la nueva máquina imperial) a fin de poder ofrecer un destello de esperanza de futuros radiantes. Tampoco estamos repitiendo el esquema de una teleología ideal que justifique cualquier pasaje en nombre de una meta prometida. Por el contrario, nuestro razonamiento se basa en dos enfoques metodológicos que pretenden ser no dialécticos y absolutamente inmanentes: el primero es el enfoque *crítico y desconstructivo*, que apunta a subvertir los lenguajes y las estructuras sociales hegemónicos para revelar así una base ontológica alternativa que se sustenta en las prácticas creativas y productivas de la multitud; el segundo enfoque es *constructivo y ético-político* y procura llevar los procesos de la producción de subjetividad hacia la constitución de una alternativa social y política efectiva, hacia un nuevo poder constitutivo.[6]

Nuestro enfoque crítico plantea la necesidad de una real desconstrucción ideológica y material del orden imperial. En el mundo posmoderno, el espectáculo de dominación del imperio se construye a través de una variedad de discursos y estructuras autolegitimantes. Hace ya tiempo, autores tan diversos como Lenin, Horkheimer y Adorno y Debord reconocie-

ron que este espectáculo es el destino del capitalismo triunfante. A pesar de las importantes diferencias que los separan, tales autores nos ofrecen anticipaciones reales del camino seguido por el desarrollo capitalista.[7] Nuestra desconstrucción de este espectáculo no puede ser sólo textual, debe concentrar continuamente su fuerza en la naturaleza de los acontecimientos y en las determinaciones reales de los procesos imperiales que se desarrollan hoy. El enfoque crítico intenta pues echar luz sobre las contradicciones, los ciclos y las crisis del proceso, porque en cada uno de estos momentos, la necesidad imaginada del desarrollo histórico puede abrirse a posibilidades alternativas. En otras palabras, la desconstrucción de la *historia rerum gestarum*, del reinado espectral del capitalismo globalizado, revela la posibilidad de organizaciones sociales alternativas. Quizás esto sea todo lo que puede hacerse con el andamiaje metodológico de un desconstructivismo crítico y materialista, pero es ya una enorme contribución.[8]

En este punto, el enfoque metodológico debe ceder su lugar al segundo, es decir, al enfoque constructivo y ético-político. Aquí tenemos que ahondar hasta el sustrato ontológico de las alternativas concretas continuamente propuestas por la *res gestae*, las fuerzas subjetivas que actúan en el contexto histórico. Lo que aparece aquí no es una nueva racionalidad; se trata de un nuevo panorama de diferentes actos racionales: un horizonte de actividades, resistencias, voluntades y deseos que repudian el orden hegemónico, proponen líneas de fuga y forjan itinerarios constitutivos alternativos. Este sustrato real, abierto a la crítica, examinado por el enfoque ético-político, representa el referente ontológico real de la filosofía o, mejor dicho, el campo propicio para una filosofía de la liberación. Esta perspectiva rompe metodológicamente con toda filosofía de la historia, por cuanto rechaza toda concepción determinista del desarrollo histórico y todo elogio «racional» del resultado. Demuestra, por el contrario, hasta qué punto el acontecimiento histórico estriba en la potencialidad. «No son dos que se recomponen en uno, sino uno que se abre en dos», según la bella fórmula anticonfuciana (y antiplatónica) de los revolucionarios chinos.[9] La filosofía no es la lechuza de Minerva que emprende vuelo una vez que la historia ya tuvo lugar, a fin de celebrar su final feliz; antes bien, la filosofía es proposición subjetiva, deseo y praxis que se aplican al acontecimiento.

Estribillos de la *Internationale*

Hubo una época, no hace tanto tiempo, en que el internacionalismo era un componente clave de las luchas proletarias y la política progresista en general. «El proletariado no tiene ninguna patria» o, mejor aún, «la

patria del proletariado es el mundo entero». La *Internacional* era el himno de los revolucionarios, la canción de futuros utópicos. Deberíamos señalar que la utopía expresada en estos lemas en realidad no es propiamente internacionalista, si por internacionalista entendemos un tipo de consenso entre las diversas identidades nacionales que preserva sus diferencias pero negocia algún acuerdo limitado. El internacionalismo proletario fue más bien antinacionalista y, por lo tanto, supranacional y global. ¡Trabajadores del mundo, uníos! No sobre la base de las identidades nacionales, sino directamente en virtud de necesidades y deseos comunes, independientemente de las fronteras y los límites.

El internacionalismo fue la voluntad de un sujeto de masas activo que reconoció que los Estados-nación eran los agentes clave de la explotación capitalista y que la multitud estaba continuamente obligada a luchar en las guerras sin sentido de aquéllos; en suma, reconoció que el Estado-nación era una forma política cuyas contradicciones no podían absorberse ni sublimarse, sólo podían destruirse. La solidaridad internacional fue en verdad un proyecto para destruir al Estado-nación y construir una nueva comunidad global. Este programa proletario estuvo siempre detrás de las definiciones tácticas, frecuentemente ambiguas, que produjeron los partidos socialistas y comunistas durante el siglo en que alcanzaron la hegemonía sobre el proletariado.[10] Si el Estado-nación era un eslabón central de la cadena de dominación y, por consiguiente, debía ser destruido, el proletariado *nacional* tenía pues la tarea primaria de destruirse a sí mismo, en la medida en que estaba definido por la nación, y liberar así a la solidaridad internacional de la prisión en que estaba atrapada. La solidaridad internacional no debía reconocerse como un acto de caridad o altruismo en favor de los otros, un noble sacrificio por otra clase obrera nacional, sino más bien como peculiar e inseparable del deseo y la lucha por la liberación propios de cada proletariado nacional. El internacionalismo proletario construyó una poderosa y paradójica máquina política que avanzaba continuamente más allá de las fronteras y las jerarquías de los Estados-nación y proponía futuros utópicos sólo en la esfera global.

Hoy deberíamos reconocer claramente que la época de ese internacionalismo proletario ya terminó. Sin embargo, con ello no estamos negando el hecho de que el concepto de internacionalismo realmente estuvo vivo entre las masas y dejó en ellas una especie de estrato geológico de sufrimiento y deseo, un recuerdo de victorias y derrotas, un residuo de tensiones y necesidades ideológicas. Además, el proletariado se encuentra hoy en una posición no sólo internacional sino (al menos ésa es la tendencia) global. Uno podría sentirse tentado de decir que el internacionalismo proletario realmente «ganó», teniendo en cuenta el hecho de que los poderes de los Estados-nación decayeron en el paso reciente hacia la globalización y el imperio, pero ésta sería una noción extraña e irónica de la

victoria. Es más exacto decir, siguiendo la cita de William Morris que aparece como uno de los epígrafes de este libro, que aquello por lo que lucharon ocurrió, a pesar de su derrota.

La práctica del internacionalismo proletario quedó expresada con la mayor claridad en los ciclos internacionales de sus luchas. En esta perspectiva, la huelga general (nacional) y la insurrección contra el Estado (nación) sólo pueden concebirse adecuadamente como elementos de comunicación entre las luchas y los procesos de liberación en el terreno internacional. De Berlín a Moscú, de París a Nueva Delhi, de Argel a Hanoi, de Shanghai a Yakarta, de La Habana a Nueva York, las luchas resonaron entre sí a lo largo de los siglos XIX y XX. Cada ciclo se construía cuando las noticias de una sublevación llegaban a un nuevo contexto y producían allí su efecto de contagio, del mismo modo como, en un período anterior, los barcos mercantes llevaban las noticias de la rebelión de esclavos de una a otra isla del Caribe, encendiendo una hilera de hogueras que no podían sofocarse. Para que se formara un ciclo, quienes recibían las noticias tenían que poder «traducir» los acontecimientos a su propio lenguaje, reconocer las luchas como propias y agregar así un eslabón más a la cadena. En algunos casos, esta «traducción» fue bastante elaborada: por ejemplo, la de los intelectuales chinos que a comienzos del siglo XX pudieron enterarse de las luchas anticoloniales que se libraban en las Filipinas y en Cuba y traducirlas a los términos de sus propios proyectos revolucionarios. En otros casos, fue mucho más directa, como el movimiento del consejo fabril de Turín, en Italia, inspirado inmediatamente en las noticias de la victoria bolchevique en Rusia. Mejor que concebir la relación de las luchas entre sí como eslabones de una misma cadena sería interpretarlas como situaciones que se comunican mediante un virus que modifica su forma para encontrar en cada contexto un huésped adecuado.

No sería difícil trazar un mapa de los períodos de extrema intensidad de estos ciclos. Podemos considerar que una primera ola comenzó después de 1848 con la agitación política de la Primera Internacional, continuó luego, durante las décadas de 1880 y 1890, con la formación de las organizaciones políticas socialistas y sindicales y alcanzó luego un pico tras la revolución rusa de 1905 y el primer ciclo internacional de luchas antiimperialistas.[11] Una segunda ola se elevó después de la revolución soviética de 1917, seguida por una progresión internacional de luchas que sólo pudo ser detenida por los fascismos en un extremo y reabsorbida por el New Deal y los frentes antifascistas en el otro. Y finalmente se produjo la ola de las luchas que comenzaron con la revolución china y se extendieron a través de las luchas de África y de América latina hasta las explosiones de la década de 1960 en todo el mundo.

Estos ciclos internacionales de luchas fueron el motor real que impulsó el desarrollo de las instituciones del capital y que lanzó a este último a

un proceso de reforma y reestructuración.[12] El internacionalismo proletario, anticolonial y antiimperialista, la lucha por el comunismo, presente en todos los acontecimientos importantes de insurrección de los siglos XIX y XX, anticipó y prefiguró los procesos de globalización del capital y de formación del imperio. De este modo, la formación del imperio es una *respuesta* al internacionalismo proletario. Esta anticipación y prefiguración del desarrollo capitalista por parte de las luchas de masas no tiene nada de dialéctico o teleológico. Por el contrario, las luchas mismas son demostraciones de la creatividad del deseo, de las utopías de la experiencia vivida, de las labores de la historicidad como potencialidad: en suma, las luchas son la realidad desnuda de la *res gestae*. Una teleología de este tipo sólo se construye después del acontecimiento, *post festum*.

Las luchas que precedieron y prefiguraron la globalización fueron expresiones de la fuerza laboral viva, que buscaba liberarse de los rígidos regímenes territorializadores que le habían impuesto. Al oponerse a la fuerza laboral muerta acumulada contra ella, el trabajo vivo siempre procuró romper las estructuras territorializadoras establecidas, las organizaciones laborales y las figuras políticas que lo mantenían prisionero. Con el poder de la fuerza laboral viva, su incansable actividad y su deseo de desterritorialización, este proceso de ruptura abrió enérgicamente todas las ventanas de la historia. Cuando uno adopta la perspectiva de la actividad de la multitud, su producción de subjetividad y deseo, es fácil reconocer cómo la globalización, en la medida en que opera una verdadera desterritorialización de las estructuras previas de explotación y control, es en realidad una condición de la liberación de la multitud. Pero, ¿cómo puede hoy hacerse realidad ese potencial para la liberación? ¿Está aún vivo bajo las cenizas del presente, las cenizas del fuego que consumió al sujeto proletario internacionalista concentrado en la clase obrera industrial, el mismo incontenible deseo de libertad que quebró y enterró al Estado-nación y que determinó la transición hacia el imperio? ¿Qué ocupa hoy el lugar de aquel sujeto? ¿En qué sentido podemos decir que el arraigo ontológico de una nueva multitud puede llegar a ser un actor positivo o alternativo de la articulación de la globalización?

El topo y la serpiente

Tenemos que reconocer que el sujeto mismo de la fuerza laboral y la sublevación ha cambiado profundamente. La composición del proletariado se ha transformado, de modo que nuestra comprensión de él también debe hacerlo. En términos conceptuales, entendemos por proletariado una amplia categoría que incluye a todos aquellos cuyo trabajo es explotado directa o indirectamente por las normas capitalistas de producción y

reproducción y está sometido a tales normas.[13] En otras épocas, la categoría del proletariado se centraba en la *clase obrera industrial* y a veces efectivamente estaba incluida en ella, una clase cuya figura paradigmática era el obrero fabril masculino. Tanto los análisis económicos como los movimientos políticos con frecuencia asignaron a esta clase trabajadora industrial un papel principal por encima de las demás figuras de la fuerza laboral (tales como el trabajador rural o quienes cumplían labores reproductivas). Hoy esa clase obrera casi ha desaparecido del panorama. No es que haya dejado de existir, sólo que ha sido desplazada de la posición privilegiada que ocupaba en la economía capitalista y de la posición hegemónica que había alcanzado en la composición de clases del proletariado. El proletariado ya no es lo que solía ser, pero esto no significa que se haya esfumado. Más bien significa que una vez más debemos afrontar la tarea analítica de comprender la nueva composición del proletariado como clase.

El hecho de que incluyamos en la categoría de proletariado a *todos* aquellos explotados por la dominación capitalista y sujetos a ella, no debería indicar que el proletariado es una unidad homogénea o indiferenciada. En realidad está dividida en varias direcciones por diferencias y estratificaciones. Algunos trabajadores son asalariados, algunos no; algunos trabajos se desarrollan dentro de las paredes de una fábrica, otros están dispersos por el ilimitado ámbito social; algunos trabajos están limitados a ocho horas diarias y cuarenta horas por semana, otros se extienden hasta abarcar el lapso de toda una vida; algunos trabajos se retribuyen mediante un salario mínimo, otros se elevan hasta el pináculo de la economía capitalista. Sostendremos (en el capítulo 13) que entre las diversas figuras de la producción activa actual, la figura de la fuerza laboral inmaterial (dedicada a tareas relacionadas con la comunicación, la cooperación y la producción y reproducción de afectos) ocupa una posición cada vez más central, tanto en el esquema de la producción capitalista como en la composición del proletariado. Nuestra opinión es que todas estas diversas formas de trabajo están de algún modo sujetas a la disciplina capitalista y a las relaciones de producción capitalistas. El hecho de existir dentro del capital y de sostener el capital es lo que define al proletariado como clase.

Tenemos que observar más concretamente la forma de las luchas mediante las cuales este nuevo proletariado expresa sus deseos y necesidades. En el último medio siglo y en particular en las dos décadas que se extendieron desde 1968 hasta la caída del muro de Berlín, la expansión reestructurante y global de la producción capitalista coincidió con una transformación de las luchas proletarias. Como ya dijimos, la figura de un ciclo de luchas, basado en la comunicación y la traducción de los deseos comunes a los trabajadores en sublevación, ya no existe. Sin embargo, el hecho de que el ciclo como forma específica de unificación de lu-

chas haya desaparecido no significa que lo que se abre sea un abismo. Por el contrario, en el escenario mundial se están sucediendo vigorosos acontecimientos que ponen de relieve las huellas del repudio a la explotación por parte de la multitud y que indican la existencia de un nuevo tipo de solidaridad y militancia proletaria.

Consideremos las luchas más vigorosas y radicales de los últimos años del siglo XX: los eventos de la plaza de Tiananmen, en 1989, la Intifada contra la autoridad estatal israelí, la sublevación de mayo de 1992 en Los Ángeles, el levantamiento de Chiapas que comenzó en 1994 y la serie de huelgas que paralizaron a Francia en diciembre de 1995 y las que inmovilizaron a Corea del Sur en 1996. Cada una de estas luchas fue específica y estuvo motivada por preocupaciones regionales inmediatas, de modo tal que, desde ningún punto de vista, pueden vincularse entre sí como una cadena de sublevaciones que se expanden globalmente. Ninguno de estos acontecimientos inspiró un ciclo de luchas, porque los deseos y necesidades que expresaban no podían trasladarse a contextos diferentes. En otras palabras, los (potenciales) revolucionarios de otras partes del mundo no interpretaron ni reconocieron inmediatamente los acontecimientos de Pekín, de Nablus, de Los Ángeles, de Chiapas, de París o de Seúl como sus propias luchas. Además, estas luchas no sólo no lograron comunicarse a otros contextos, sino que hasta carecieron de una comunicación local, con lo cual a menudo tuvieron una duración sumamente breve en el lugar mismo donde nacieron y se consumieron como una estrella fugaz. Esta es, por cierto, una de las paradojas políticas esenciales y más apremiantes de nuestra época: en nuestra tan celebrada era de las comunicaciones, *las luchas han llegado a ser casi incomunicables.*

Esta paradoja de incomunicabilidad hace extremadamente difícil comprender y expresar el nuevo poder propuesto por las luchas que emergieron. Tendríamos que poder reconocer que lo que las luchas perdieron en extensión, duración y comunicabilidad, lo ganaron en intensidad. Tendríamos que poder reconocer que, aunque estas luchas se concentraron en sus propias circunstancias inmediatas locales, todas ellas plantearon problemas de importancia supranacional, problemas que son característicos de la nueva figura de regulación capitalista imperial. En Los Ángeles, por ejemplo, las revueltas estuvieron incentivadas por antagonismos raciales locales y por formas de exclusión social y económica que, en muchos sentidos, son propias de ese territorio (post)urbano, pero también es cierto que los acontecimientos se extendieron inmediatamente a un nivel generalizado, por cuanto expresaban un repudio al régimen posfordista de control social. Como la Intifada, en ciertos aspectos, las revueltas de Los Ángeles demostraron hasta qué punto la decadencia de los regímenes negociadores fordistas y de los mecanismos de mediación social hizo que el manejo de los territorios y poblaciones racial y socialmente diversos se

volviera sumamente precario. El saqueo de mercancías y la quema de propiedades no fueron meras metáforas sino que reflejaron la condición global real de la movilidad y la volatilidad de las mediaciones sociales del posfordismo.[14] También en Chiapas la insurrección se concentró primariamente en cuestiones locales: problemas de exclusión y falta de representación específicos de la sociedad mexicana y del Estado mexicano, que hasta cierto punto habían sido durante mucho tiempo comunes a las jerarquías raciales en gran parte de América latina. No obstante, la rebelión zapatista fue también, en el plano inmediato, una lucha contra el régimen social impuesto por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA) y, de manera más general, por la exclusión y subordinación sistemáticas propias de la construcción regional del mercado mundial.[15] Finalmente, como las de Seúl, las huelgas generales que se iniciaron en París y se extendieron por toda Francia a fines de 1995 apuntaban a solucionar cuestiones laborales locales y nacionales específicas (tales como las pensiones, los sueldos y el desempleo), pero la lucha misma se reconoció inmediatamente como una clara oposición a la nueva construcción social y económica de Europa. Las huelgas francesas reclamaban sobre todo una nueva noción de lo público, una nueva construcción del espacio público en oposición a los mecanismos neoliberales de privatización que, en mayor o menor grado, acompañaron en todas partes el proyecto de globalización capitalista.[16] Quizá, precisamente porque todas estas luchas son incomunicables y, por lo tanto, están impedidas de viajar horizontalmente adoptando la forma de un ciclo, necesariamente tuvieron que dar un salto vertical y alcanzaron inmediatamente el nivel global.

Tendríamos que poder reconocer que éste no es el advenimiento de un nuevo ciclo de luchas internacionalistas, sino que estamos más bien ante la aparición de una nueva calidad de movimientos sociales. En otras palabras, tendríamos que poder reconocer las características fundamentalmente nuevas que presentan todas estas luchas, a pesar de su diversidad radical. En primer lugar, cada lucha, aunque esté firmemente arraigada en las condiciones locales, inmediatamente salta al nivel global y ataca la constitución imperial en su totalidad. En segundo lugar, todas las luchas destruyen la distinción tradicional entre luchas económicas y luchas políticas. Ahora, las luchas son a la vez económicas, políticas y culturales y por lo tanto son luchas biopolíticas, luchas por la forma de vida. Son luchas constitutivas que crean nuevos espacios públicos y nuevas formas de comunidad.

Tendríamos que poder reconocer todas estas cosas, pero no es tarea sencilla. En realidad, debemos admitir que hasta cuando tratamos de identificar la auténtica novedad de estas situaciones, nos perturba la persistente sensación de que estas luchas ya son viejas, pretéritas, anacrónicas. Las refriegas de la plaza Tiananmen hablaban un lenguaje de la de-

mocracia que parecía pasado de moda: las guitarras, las cintas anudadas en la frente, las tiendas y los lemas resonaban como un débil eco del Berkeley de la década de 1960. También los tumultos de Los Ángeles parecían una réplica del terremoto de los conflictos raciales que sacudieron a los Estados Unidos en los sesenta. Las huelgas de París y de Seúl parecían retrotraernos a la era de los movimientos masivos de los obreros fabriles, como si fueran los últimos estertores de la agonizante clase trabajadora. Todas estas luchas que, en realidad, contienen elementos nuevos, se presentan desde el comienzo como algo ya viejo y anacrónico, precisamente porque no pueden comunicarse, porque sus lenguajes no pueden traducirse. Son luchas que no pueden comunicarse, a pesar de estar hipermediatizadas por la televisión, por Internet y por todos los demás medios imaginables. Una vez más nos hallamos frente a la paradoja de la incomunicabilidad.

Ciertamente podemos advertir una serie de obstáculos reales que interfieren en la comunicación de estas luchas. Uno de tales obstáculos es la ausencia del reconocimiento de un enemigo común contra el cual se dirigen todas esas luchas. Pekín, Los Ángeles, Nablus, Chiapas, París, Seúl: todas estas situaciones aparentan ser en alto grado particulares, pero en realidad todas atacan el orden global del imperio y buscan una alternativa auténtica. Aclarar la naturaleza del enemigo común es pues una tarea política esencial. Un segundo obstáculo, que por cierto es un corolario del primero, es la ausencia de un lenguaje común a estas luchas, un lenguaje que pueda «traducir» la jerga particular de cada una a un lenguaje cosmopolita. Las luchas que se libran en otras partes del mundo y hasta nuestras propias luchas parecen escritas en un incomprensible lenguaje extranjero. Este aspecto también requiere de una importante tarea política: construir un nuevo lenguaje común que facilite la comunicación, como lo hicieron los lenguajes del antiimperialismo y del internacionalismo proletario en el caso de las luchas libradas en épocas anteriores. Quizás ésta deba ser una comunicación de una índole nueva, que funcione, no sobre la base de las semejanzas, sino sobre la base de las diferencias: una comunicación de singularidades.

Reconocer un enemigo común e inventar un lenguaje común a todas las luchas son ciertamente tareas trascendentes y en este libro avanzaremos lo más posible en su estudio, aun cuando la intuición nos dice que esta línea de análisis finalmente no logra captar el potencial real que presentan estos movimientos. En otras palabras, intuitivamente percibimos que el modelo de la articulación horizontal de las luchas en un ciclo ya no es adecuado para reconocer de qué modo las batallas contemporáneas alcanzan una significación global. Pues es un modelo que nos impide ver el nuevo potencial real que contienen esas luchas.

Marx trató de explicar la continuidad del ciclo de las luchas proletarias que emergían en la Europa del siglo XIX haciendo una analogía con

un topo y sus túneles subterráneos. El topo de Marx salía a la superficie en los momentos de abierto conflicto de clases y luego se recluía nuevamente en su morada subterránea, pero no para hibernar pasivamente, sino para cavar sus túneles, desplazándose en el tiempo, avanzando con la historia, de modo tal que llegado el momento adecuado (1830, 1848, 1870) surgía otra vez a la superficie. «¡Bien excavado, viejo topo!»[17] Pues bien, sospechamos que el viejo topo de Marx ha muerto. En realidad, nos parece que en la transición contemporánea al imperio, los túneles estructurados del topo han sido reemplazados por las ondulaciones infinitas de la serpiente.[18] En la posmodernidad, las profundidades del mundo moderno y sus pasadizos subterráneos se han vuelto superficiales. Las luchas actuales se deslizan silenciosamente por la superficie de los nuevos paisajes imperiales. Quizás la incomunicabilidad de las contiendas y la ausencia de galerías comunicantes bien estructuradas sean una fuerza más que una debilidad: una fuerza, porque todos los movimientos son inmediatamente subversivos en sí mismos y no necesitan ningún tipo de ayuda o extensión externa para asegurarse su efectividad. Probablemente, cuanto más extiende el capital sus redes globales de producción y control, tanto más poderoso se vuelve cualquier punto de sublevación. Simplemente concentrando sus propias fuerzas, sus energías, en una espiral tensa y compacta, estas luchas serpentinas golpean directamente en las articulaciones más elevadas del orden imperial. El imperio presenta un mundo superficial, a cuyo centro puede llegarse inmediatamente desde cualquier punto a través de su superficie. Si estos puntos llegaran a constituir algo semejante a un nuevo ciclo de luchas, no se trataría de un ciclo caracterizado por la extensión comunicativa de las revueltas, sino más bien por su aparición singular, por la intensidad propia de cada una. En resumidas cuentas, lo que define esta nueva fase es el hecho de que estas luchas no se vinculan horizontalmente entre sí, sino que cada una de ellas salta verticalmente, directamente, al centro virtual del imperio.

Desde el punto de vista de la tradición revolucionaria, podría objetarse que los logros tácticos obtenidos por las acciones revolucionarias durante los siglos XIX y XX se caracterizaron precisamente por la capacidad de hacer estallar el *eslabón más débil* de la cadena imperialista, que es el abecé de la dialéctica revolucionaria, y que, por consiguiente, hoy parecería que la situación no es muy prometedora. Ciertamente está claro que las luchas serpentinas que presenciamos hoy no manifiestan ninguna táctica revolucionaria clara o quizás sean completamente incomprensibles desde el punto de vista de la táctica. Sin embargo, ante la serie de intensos movimientos sociales subversivos que afrontamos hoy, parece que ya no resulta útil insistir con la antigua distinción entre estrategia y táctica. En la constitución del imperio ya no existe un espacio «exterior» al poder y, por lo tanto, ya no existen eslabones débiles, si por ellos entendemos puntos

exteriores en los cuales las articulaciones del poder global son más vulnerables.[19] Para poder adquirir significación, toda lucha debe golpear en el corazón del imperio, en su fortaleza. Esto, sin embargo, no da prioridad a ninguna región geográfica, es decir, no sólo los movimientos sociales que se desarrollen en Washington, Ginebra o Tokio pueden golpear en el corazón del imperio. Por el contrario, la construcción del imperio y la globalización de las relaciones económicas y culturales significan que el centro virtual del imperio puede ser atacado desde cualquier punto. Las preocupaciones tácticas de la vieja escuela revolucionaria son, por consiguiente, irrecuperables; la única estrategia de que disponen las luchas es hoy la de un contrapoder constitutivo que emerja desde el interior del imperio.

Aquellos que tienen dificultades para aceptar la novedad y el potencial revolucionario de esta situación desde la perspectiva de los movimientos de sublevación mismos, podrían reconocerlos más fácilmente desde el punto de vista del poder imperial, que se ve obligado a reaccionar a los ataques. Aun cuando las luchas lleguen a constituir sitios efectivamente cerrados a la comunicación, son al mismo tiempo focos maníacos de la atención crítica del imperio.[20] Son lecciones educativas en las aulas de la administración y en las cámaras del gobierno, lecciones que demandan la aplicación de instrumentos represivos. La primera lección enseña que, para que el proceso de globalización capitalista pueda continuar, es necesario que esas luchas no se repitan. No obstante, tales contiendas tienen su propio peso, su propia intensidad específica y, además, son inherentes a los procedimientos y desarrollos del poder imperial. Cercan y sostienen los procesos de globalización mismos. El poder imperial susurra los nombres de las luchas con la intención de inducirlas a la pasividad como por encanto, para construir una imagen confusa de esos movimientos, pero fundamentalmente, para descubrir qué procesos de la globalización son posibles y cuáles no. De esta manera contradictoria y paradójica, los procesos imperiales de globalización asumen la existencia de estos acontecimientos, los reconocen no sólo como límites, sino también como oportunidades de afinar los propios instrumentos del imperio. Los procesos de la globalización no existirían o se detendrían por completo si esas explosiones de la multitud, que alcanzan inmediatamente los niveles más elevados del poder imperial, no los frustraran y los impulsaran constantemente.

Un águila de dos cabezas

El emblema del imperio austrohúngaro, un águila de dos cabezas, podría resultar una representación inicial adecuada de la forma contemporánea del imperio. Pero, mientras en el emblema anterior las dos cabezas miraban hacia fuera, para designar la relativa autonomía y la coexistencia

pacífica de los territorios respectivos, en nuestro caso las dos cabezas deberían colocarse frente a frente, cada una atacando a la otra.

La primera cabeza del águila imperial es una estructura jurídica y un poder constituido, construido por la maquinaria del dominio biopolítico. El proceso jurídico y la maquinaria imperial están siempre sujetos a contradicciones y crisis. El orden y la paz –los valores eminentes que propone el imperio– nunca pueden lograrse y, sin embargo, vuelven a proponerse continuamente. El proceso jurídico de la constitución del imperio vive esta crisis constante que se considera (o al menos eso es lo que hacen los teóricos más conspicuos) el precio de su propio desarrollo. No obstante, siempre hay un remanente. La extensión continua del imperio y la constante presión por adherirse cada vez más estrechamente a la complejidad y la profundidad del ámbito biopolítico, obliga a la maquinaria imperial a iniciar nuevos conflictos cada vez que parece haber resuelto uno. Trata de adaptarlos a su propio proyecto, pero los conflictos vuelven a emerger siempre como movimientos que no se corresponden con los designios del poder, con todos los elementos del nuevo terreno, móvil en el espacio y flexible en el tiempo.

La segunda cabeza del poder imperial es la multitud plural de las subjetividades productivas y creativas de la globalización que aprendieron a navegar estos gigantescos mares. Están en continuo movimiento y forman constelaciones de singularidades y acontecimientos que le imponen al sistema continuas reconfiguraciones globales. Este movimiento perpetuo puede ser geográfico, pero también puede corresponder a las modulaciones de la forma y los procesos de mezclas e hibridación. La relación entre el «sistema» y los «movimientos asistémicos» no puede reducirse a ninguna lógica de correspondencia en esta atopía perpetuamente modificada.[21] Hasta los movimientos asistémicos producidos por las nuevas multitudes son, en realidad, fuerzas globales que no pueden tener una relación de correspondencia, ni siquiera invertida, con el sistema. Todo acontecimiento de insurrección que surge dentro del orden del sistema imperial provoca un impacto en la totalidad del sistema. En esta perspectiva, el marco institucional en el que vivimos se caracteriza por su contingencia y precariedad radicales o, más precisamente, por el carácter imprevisible de las *secuencias de acontecimientos*, secuencias que cada vez son más breves o más compactas en el tiempo y, por lo tanto, cada vez menos controlables.[22] El imperio tiene aún más dificultades para intervenir en las secuencias temporales imprevisibles de acontecimientos cuando éstas aceleran su temporalidad. Quizás el aspecto más notable manifestado por las luchas actuales sean sus aceleraciones súbitas, con frecuencia acumulativas, que pueden llegar a producir explosiones virtualmente simultáneas que se revelan como una verdadera fuerza ontológica y un ataque imprevisible a los equilibrios más preciados del imperio.

Así como, en el espectáculo de su fuerza, el imperio determina constantemente recomposiciones sistémicas, las nuevas figuras de la resistencia también se componen a través de las secuencias de los acontecimientos de sublevación. Ésta es otra de las características fundamentales de la existencia actual de la multitud, *dentro* del imperio y *contra* el imperio. Las nuevas figuras de resistencia y las nuevas subjetividades se producen en las coyunturas de los acontecimientos, en el nomadismo universal, en la mezcla general y el mestizaje de los individuos y las poblaciones y en la metamorfosis tecnológica de la maquinaria biopolítica imperial. Estas nuevas figuras y subjetividades se producen porque, aunque las luchas sean en realidad antisistémicas, no se libran *meramente contra* el sistema imperial, no son únicamente fuerzas negativas. También expresan, nutren y desarrollan positivamente sus propios proyectos constitutivos; bregan en favor de la liberación del trabajo vivo y crean constelaciones de poderosas singularidades. Este aspecto constitutivo del movimiento de la multitud, en sus múltiples facetas, es en verdad el terreno positivo de la construcción histórica del imperio. No se trata de un carácter positivo historicista, sino por el contrario, de la positividad de la *res gestae* de la multitud, una fuerza positiva antagónica y creadora. El poder desterritorializador de la multitud es la fuerza productiva que sostiene al imperio y, al mismo tiempo, la fuerza que demanda y hace necesaria su destrucción.

Sin embargo, llegados a este punto, deberíamos reconocer que nuestra metáfora pierde sentido y que el águila de dos cabezas no es en verdad una representación adecuada de la relación entre el imperio y la multitud, porque pone a ambas partes en el mismo plano y, por lo tanto, no reconoce las jerarquías y discontinuidades reales que definen esa relación. En una perspectiva, el imperio se eleva claramente por encima de la multitud y la somete al dominio de su maquinaria que todo lo abarca, como un nuevo Leviatán. No obstante, en otra perspectiva, la de la productividad y la creatividad sociales, en lo que hemos llamado la perspectiva ontológica, la jerarquía se invierte. La multitud es la auténtica fuerza productiva de nuestro mundo social, en tanto que el imperio es un mero aparato de captura que vive a costa de la vitalidad de los pueblos, como diría Marx, un régimen vampiro de trabajo muerto acumulado que sólo sobrevive chupando la sangre del vivo.

Una vez que adoptamos este punto de vista ontológico, podemos retornar al marco jurídico que analizábamos antes y reconocer las razones de las deficiencias reales que caracterizan la transición del derecho público internacional al nuevo derecho público del imperio, esto es, la nueva concepción del derecho que define el imperio. En otras palabras, la frustración y la continua inestabilidad que sufre el derecho imperial al tratar de destruir los antiguos valores que sirvieron de puntos de referencia para el derecho público internacional (los Estados-nación, el orden interna-

cional de Westfalia, las Naciones Unidas, etcétera), junto con la llamada turbulencia que acompaña a este proceso son todos síntomas de una carencia propiamente *ontológica*. Al construir su figura supranacional, el poder parece carecer de un sostén real o, más exactamente, de un motor que le dé movimiento. El gobierno del contexto imperial biopolítico debería entenderse, en primera instancia, como una maquinaria vacía, una máquina espectacular, una máquina parásito.

El movimiento creativo de la multitud impone en la constitución del imperio un nuevo sentido del ser o, mejor dicho, ese nuevo sentido se presenta continuamente en este proceso como un paradigma alternativo. Es un sentido que está dentro del imperio y desde allí lo impulsa a su constitución, no como una fuerza negativa que construye una positiva, ni como ninguna otra resolución dialéctica semejante. Antes bien, actúa como una fuerza absolutamente positiva que impulsa al poder dominante hacia una unificación abstracta y vacía y se presenta como una alternativa distinta de tal unificación. En esta perspectiva, cuando el poder constituido del imperio aparece meramente como una privación del ser y la producción, como un indicio abstracto y vacío del poder constitutivo de la multitud, estamos en condiciones de reconocer el verdadero punto de vista de nuestro análisis. Es un punto de vista tanto estratégico como táctico, porque ambos ya no son diferentes.

Un manifiesto político

En un texto extraordinario, escrito en su período de reclusión, Louis Althusser interpreta a Maquiavelo y plantea la cuestión, por cierto razonable, de establecer si El príncipe *debería ser considerado un manifiesto político revolucionario.*[1] *Para poder abordar esta cuestión, Althusser trata primero de definir la «forma manifiesto» como un género específico de texto y compara las características de* El príncipe *con aquellas del manifiesto político paradigmático: el* Manifiesto del Partido Comunista *de Marx y Engels. Althusser encuentra entre ambos documentos una innegable semejanza estructural. En ambos textos la forma de la argumentación consiste en «un "aparato" (dispositivo) completamente específico que establece relaciones particulares entre el discurso y su "objeto" y entre el discurso y su "sujeto"» (pág. 55). En cada caso, el discurso político nace de la relación productiva entre el sujeto y el objeto, del hecho de que esta relación es en sí misma el punto de vista de la* res gestae, *una acción colectiva autoconstitutiva que apunta a su objetivo. En suma, situados claramente por fuera de la tradición de la ciencia política (tanto en su forma clásica, que era en realidad el análisis de las formas de gobierno, como en su forma contemporánea, que equivale a una ciencia de la administración), los manifiestos de Maquiavelo y de Marx y Engels definen lo político como el movimiento de la multitud y definen el objetivo como la autoproducción del sujeto. Lo que tenemos aquí es una teleología materialista.*

A pesar de esta importante similitud, continúa Althusser, las diferencias entre los dos manifiestos son significativas. La más destacada es el hecho de que, mientras en el texto de Marx y Engels el sujeto que define el punto de vista del texto (el proletariado moderno) y el objeto (el Partido Comunista y el comunismo) se conciben como copresentes, de modo tal que la creciente organización del primero implica directamente la creación del segundo, en el proyecto de Maquiavelo hay una ineludible distancia entre el sujeto (la multitud) y el objeto (el príncipe y el Estado libre). Esta distancia hace que, en El príncipe, *Maquiavelo procure hallar un aparato democrático capaz de vincular al sujeto con el objeto. En otras palabras, mientras el texto de Marx y Engels propone una causalidad lineal y necesaria, el texto de Maquiavelo plantea más bien un proyecto y una utopía. Althusser reconoce finalmente que ambos textos llevan efectivamente la proposición teorética al plano de la praxis: ambos asumen el presente como vacío para el futuro, «vide pour le futur» (pág. 62), y en este espacio abierto establecen un acto inmanente del sujeto que constituye una nueva posición del ser.*

Pero, ¿basta esta elección del campo de inmanencia para definir una forma de manifiesto que sería un modo de discurso político adecuado para el sujeto insurgente de la posmodernidad? La situación posmoderna se presenta como eminentemente paradójica cuando se la considera desde el punto de vista biopolítico, es decir, cuando se la entiende como un circuito ininterrumpido de vida, producción y política, globalmente dominado por el modo capitalista de producción. En esta situación, por un lado, todas las fuerzas de la sociedad tienden a activarse como fuerzas productivas, pero por el otro, esas mismas fuerzas quedan sometidas a la dominación global que se hace cada vez más abstracta y, por consiguiente, impide apreciar el sentido de los aparatos de la producción de vida. En la posmodernidad, el «fin de la historia» se impone efectivamente, pero lo hace de tal modo que, al mismo tiempo, de manera paradójica, todos los poderes de la humanidad son convocados a contribuir a la reproducción global del trabajo, la sociedad y la vida. En este contexto, la política (cuando se la entiende como administración y gobierno) pierde toda transparencia. A través de sus procesos institucionales de normalización, el poder oculta, antes que revelar e interpretar, las relaciones que caracterizan su control sobre la sociedad y la vida.

En esta situación, ¿cómo puede reactivarse un discurso político revolucionario? ¿Cómo puede obtener nueva consistencia e incorporar en algún eventual manifiesto una nueva teleología materialista? ¿Cómo podemos construir un aparato que reúna al sujeto (la multitud) con el objeto (la liberación cosmopolítica) en el seno de la posmodernidad? Evidentemente, esto no puede lograrse siguiendo las indicaciones ofrecidas por Marx y Engels, ni siquiera aceptando por entero el argumento del campo de inmanencia. En la fría placidez de la posmodernidad, lo que Marx y Engels percibían como la copresencia del sujeto productivo y el proceso de liberación es en alto grado inconcebible. Y sin embargo, desde nuestro punto de vista posmoderno, los términos del manifiesto de Maquiavelo parecen adquirir una nueva contemporaneidad. Forzando un poco la analogía con

Maquiavelo, podríamos plantear el problema del modo siguiente: ¿cómo puede la fuerza productiva dispersa en diversas redes hallar un centro? ¿Cómo puede la producción material e inmaterial de los cerebros y los cuerpos de la mayoría construir un sentido y una dirección comunes? O, más precisamente, ¿cómo puede encontrar su príncipe el esfuerzo de salvar la distancia entre la formación de la multitud como sujeto y la constitución de un aparato político democrático?

Con todo, esta analogía en última instancia resulta insuficiente. El príncipe de Maquiavelo continúa teniendo una condición utópica que aleja el proyecto del sujeto y que, a pesar de la inmanencia radical del método, confía la función política a un plano más elevado. Por el contrario, cualquier liberación posmoderna debe alcanzarse en este mundo, en el plano de la inmanencia, pues no hay ninguna posibilidad de ningún plano exterior, ni siquiera utópico. La forma en que debería expresarse hoy lo político como subjetividad no es en absoluto clara. Una solución a este problema consistiría en entrelazar más íntimamente entre sí al sujeto y el objeto del proyecto, en ponerlos en una relación de inmanencia aún más profunda que la sugerida tanto por Maquiavelo como por Marx y Engels, en otras palabras, incluirlos en un proceso de autoproducción.

Probablemente tengamos que reinventar la noción de teleología materialista proclamada por Spinoza en los albores de la modernidad, cuando afirmaba que el profeta produce a su propio pueblo.[2] *Quizás deberíamos reconocer, junto con Spinoza, el carácter irresistible del deseo profético, tanto más poderoso cuanto más se identifica con la multitud. Tampoco está nada claro que esta función profética pueda hacerse cargo de nuestras necesidades políticas o pueda sustentar un manifiesto potencial de la revolución posmoderna contra el imperio, pero ciertamente, las analogías y las coincidencias paradójicas parecen sorprendentes. Por ejemplo, mientras Maquiavelo propone que el proyecto de construir una nueva sociedad desde abajo requiere «armas» y «dinero» e insiste en que debemos buscarlos en el exterior, Spinoza responde: ¿No las tenemos ya? ¿Las armas necesarias no están acaso en el poder creativo y profético de la multitud? Tal vez también nosotros, situándonos en la esfera del deseo revolucionario de la posmodernidad, podamos responder: ¿no poseemos ya «armas» y «dinero»? El tipo de dinero necesario al que se refiere Maquiavelo puede estar en realidad en la productividad de la multitud, el actor inmediato de la producción y la reproducción biopolíticas. Las armas en cuestión pueden estar contenidas en el potencial del pueblo para sabotear y destruir con su propia fuerza productiva el orden parasitario de la dominación posmoderna.*

Hoy, un manifiesto, un discurso político, debe aspirar a cumplir la función profética spinozista, la función de un deseo inmanente que organice a la multitud. No hay en esto ningún determinismo ni ninguna utopía: se trata más bien de un contrapoder radical, basado ontológicamente, no en algún «vide pour le futur», sino en la actividad real de la multitud, en su creación, su producción y su poder: una teleología materialista.

Segunda Parte

LAS TRANSICIONES DE LA SOBERANÍA

Capítulo 4

DOS EUROPAS, DOS MODERNIDADES

> Ya sea que uno afirme primero la infalibilidad y luego deduzca de ella la soberanía, ya sea que proponga en primer lugar la soberanía y haga derivar de ella la infalibilidad, uno está siempre obligado a reconocer y sancionar un poder absoluto. Y se obtiene el mismo resultado, tanto si se lo impone mediante la opresión de los gobiernos, como si se lo alcanza en virtud de la razón de los filósofos, ya sea que se elija como soberano al pueblo o al rey.
>
> FRANÇOIS GUIZOT

En la Viena de comienzos del siglo XX de la novela *El hombre sin atributos* de Robert Musil, un aristócrata ilustrado, el conde de Leinsdorf, aunque no tenía dificultades para descifrar las complejidades de la modernidad, se sentía perplejo ante una paradoja central: «Lo que todavía no comprendo –dice– es lo siguiente: que las personas deberían amarse unas a otras y que hace falta una mano firme en el gobierno para que lo hagan, no es nada nuevo. Entonces, ¿por qué, súbitamente, tendría que darse una cosa o la otra?».[1] Para los filántropos del mundo de Musil, en el centro de la modernidad hay un conflicto entre, por un lado, las fuerzas inmanentes de deseo y asociación, el amor de la comunidad, y, por el otro, la mano fuerte de una autoridad omnipresente que impone y hace cumplir un orden en el campo social. Esta tensión habría de resolverse, o al menos tendría una mediación, con la soberanía del Estado; sin embargo, vuelve a reaparecer continuamente como una disyuntiva: o bien libertad, o bien servidumbre, o bien la liberación del deseo, o bien su sometimiento. El conde de Leinsdorf identifica con lucidez una contradicción que reaparece permanentemente a lo largo de toda la modernidad europea y está en el corazón mismo del concepto moderno de soberanía.

Trazar la figura emergente del concepto de soberanía a través de los diversos desarrollos de la filosofía europea moderna nos permitirá reconocer que Europa y la modernidad no fueron construcciones unitarias ni pacíficas, sino que, desde el comienzo, se caracterizaron por la lucha, el conflicto y la crisis. En la constitución de la modernidad europea identificamos tres momentos que articulan la figura inicial del concepto moderno de soberanía: el primero es el descubrimiento revolucionario del plano de la inmanencia; el segundo, la reacción contra las fuerzas inmanentes y

la crisis, representada por la autoridad, y el tercero, la resolución parcial y temporal de esta crisis mediante la formación del Estado moderno como asiento de la soberanía que trasciende el plano de las fuerzas inmanentes y media entre ellas. En esta progresión, la modernidad europea misma se une de manera cada vez más indisoluble al principio de soberanía. Y sin embargo, como lo lamenta el conde Leinsdorf, aún en el momento culminante de la modernidad, la tensión original irrumpe continuamente con toda su violencia.

La soberanía moderna es un concepto europeo en el sentido de que se desarrolló principalmente en Europa en consonancia con la evolución de la modernidad misma. El concepto constituyó la verdadera piedra angular de la construcción del eurocentrismo. Sin embargo, aunque la soberanía emanaba de Europa, había nacido y se había desarrollado, en gran medida, a través de la relación de Europa con el exterior y, más precisamente, a través de su proyecto colonial y la resistencia de los colonizados. La soberanía moderna emergió pues como el concepto de la reacción y la dominación europea, tanto dentro como fuera de sus fronteras, ya que éstas son dos facetas simultáneas y complementarias de un mismo fenómeno: el dominio dentro de Europa y el dominio del mundo.

El plano revolucionario de la inmanencia

Todo comenzó con una revolución. En Europa, entre los años 1200 y 1600, atravesando distancias que sólo los mercaderes y los ejércitos podían recorrer y sólo la invención de la imprenta lograría salvar, ocurrió algo extraordinario. Los seres humanos se declararon amos de sus propias vidas, productores de ciudades y de historia e inventores de cielos. Habían heredado una conciencia dualista, una visión jerárquica de la sociedad y una idea metafísica de la ciencia; pero legaron a las futuras generaciones una idea experimental de la ciencia, una concepción constitutiva de la historia y la ciudad y presentaron al ser como un terreno inmanente del conocimiento y la acción. El pensamiento de este período inicial, nacido simultáneamente en la política, en la ciencia, en las artes, en la filosofía y en la teología, demuestra la condición radical de las fuerzas que se movilizaron en la modernidad.

Con frecuencia se caracterizan los orígenes de la modernidad europea como el resultado de un proceso secularizador que negaba la autoridad divina y trascendente sobre los asuntos mundanos. Ése fue, por cierto, un proceso importante, pero, desde nuestro punto de vista, en realidad no se trató más que de un síntoma del acontecimiento principal de la modernidad: la afirmación de los poderes de *este* mundo, el descubrimiento del plano de la inmanencia. «*Omne ens habet aliquod esse proprium*»: toda enti-

dad tiene una esencia singular.[2] La afirmación de Duns Escoto subvierte la concepción medieval del ser como un objeto de predicación analógica y, por lo tanto, dualista: un ser con un pie en este mundo y el otro en un reino trascendente. Estamos en los albores del siglo XIV, en medio de las convulsiones de la Edad Media tardía. Duns Escoto les dice a sus contemporáneos que la confusión y la decadencia de la época sólo pueden remediarse volviendo a situar el pensamiento en la singularidad del ser. Esta singularidad no es efímera ni accidental, sino que es ontológica. La fuerza de esta afirmación y el efecto que tuvo en el pensamiento de ese período quedaron demostrados en la respuesta que le da Dante Alighieri, a miles de leguas de distancia del norte británico de Escoto. Este ser singular, escribe Alighieri, es poderoso, por cuanto es el impulso que permite hacer realidad «*totam potentiam intellectus possibilis*»: toda la potencia del intelecto posible.[3] En el escenario del nacimiento de la modernidad europea, la humanidad descubrió su poder en el mundo e integró esta dignidad en una nueva conciencia de la razón y la potencialidad.

En el siglo XV, numerosos autores demostraron la coherencia y la originalidad revolucionaria de este nuevo saber ontológico inmanente. Nos limitaremos a citar sencillamente a tres voces representativas. La primera es la de Nicolás de Cusa: «La especulación es un movimiento del intelecto del *quia est* al *quid est*; y puesto que el *quid est* está infinitamente alejado del *quia est*, tal movimiento nunca concluye y es un movimiento muy placentero, ya que es la vida misma del intelecto y por ese mismo hecho encuentra su satisfacción, porque su movimiento no genera fatiga, sino que produce luz y calor».[4] La segunda voz es la de Pico de la Mirandola: «Cuando uno concibe a Dios como un ser vivo y cognoscente, debe asegurarse ante todo de concebir ese conocimiento y esa vida como libres de toda imperfección. Debe imaginarse pues un conocimiento que lo conoce todo de la manera más perfecta y agregar además que el conocedor lo conoce todo por sí mismo, de modo tal que no necesita buscar nada fuera de sí, lo cual lo haría imperfecto».[5] De este modo, Pico de la Mirandola, en lugar de concebir un Dios distante, trascendente, hace de la mente humana un instrumento divino de conocimiento. Finalmente, Bovillus afirma: «Aquel que era por naturaleza meramente humano [*homo*] llega a ser, en virtud de la rica contribución del arte, doblemente humano, es decir, *homohomo*».[6] Mediante sus propias y poderosas artes y prácticas, la humanidad se enriquece y se duplica, se eleva a una potencia superior: *homohomo*, humanidad al cuadrado.

En aquellos orígenes de la modernidad, el conocimiento pasó pues del plano trascendente al inmanente y, en consecuencia, aquel conocimiento humano se transformó en hacer, en una práctica de naturaleza transformadora. Sir Francis Bacon construyó un mundo en el que «lo que se descubrió en las artes y en las ciencias puede ahora reorganizarse a través

del uso, la mediación, la observación, la argumentación [...] porque es bueno tratar las realidades más distantes y los secretos ocultos de la naturaleza dándoles un mejor uso y una técnica más perfecta al espíritu y al intelecto».[7] En este proceso, sostiene Galileo Galilei (y esto cierra nuestro círculo *de dignitate hominis*), tenemos la posibilidad de igualar el conocimiento divino:

> Considerando que el conocimiento es *intenso*, en la medida en que ese término conlleva intensamente, esto es, perfectamente, varias proposiciones, digo que el intelecto humano comprende tan perfectamente algunas cosas y tiene una certeza tan absoluta de ellas que su comprensión se equipara a la comprensión que la naturaleza misma tiene de ellas; entre aquellas cosas están incluidas las ciencias matemáticas puras, es decir, la geometría y la aritmética; son cuestiones sobre las cuales el intelecto divino sabe infinitamente más pues las conoce todas, pero, de esas pocas cuestiones que el intelecto humano conoce, creo que su conocimiento es igual al conocimiento divino en cuanto a su certeza objetiva.[8]

Lo verdaderamente revolucionario de toda esta serie de desarrollos filosóficos producidos entre los siglos XIII y XVI es que los poderes de creación, antes atribuidos exclusivamente a los cielos, se hacen descender a la tierra. Se descubre la plenitud del plano de la inmanencia.

En este primer período de la modernidad, al igual que en la esfera de la filosofía y en la de la ciencia, también en la política la humanidad vuelve a apropiarse de aquello que le había quitado la trascendencia medieval. En el lapso de tres o cuatro siglos, se cumple con gran firmeza y en medio de tragedias espantosas y conquistas heroicas, el proceso de refundación de la autoridad sobre la base de un universal humano y a través de la acción de una multitud de singularidades. Guillermo de Occam, por ejemplo, afirmaba que la Iglesia es la multitud de los fieles –«*Ecclesia est multitudo fidelium*»–,[9] lo cual significaba que la Iglesia no era superior ni diferente de la comunidad de cristianos, sino inmanente a ella. Marisilio de Padua propone la misma definición en el caso de la república: el poder de la república y el poder de sus leyes deriva, no de principios superiores, sino de la reunión de ciudadanos.[10] Se habían puesto en marcha una nueva concepción del poder y una nueva concepción de la liberación: desde Dante y la apología medieval tardía del «intelecto posible» a Tomás Moro y el elogio del «inmenso e inexplicable poder» de la vida natural y la fuerza laboral como fundamento del acuerdo político; desde la democracia de las sectas protestantes a Spinoza y su noción del carácter absoluto de la democracia. En realidad, al llegar a Spinoza, el horizonte de la inmanencia y el horizonte del orden político democrático coinciden completamente. El plano de la inmanencia es el único en el cual se materializan los poderes de la singularidad y el único en el que se determina

histórica, técnica y políticamente la verdad de la nueva humanidad. Por este simple hecho, porque no puede haber ninguna mediación externa, lo singular se presenta como la multitud.[11]

Los comienzos de la modernidad fueron revolucionarios y derribaron el antiguo orden. La constitución de la modernidad no se produjo en el plano aislado de la teoría, se llevó a cabo en virtud de actos teóricos indisolublemente vinculados a las mutaciones de la práctica y la realidad. Los cuerpos y las mentes experimentaron transformaciones fundamentales. Este proceso histórico de subjetivización fue revolucionario en el sentido de que determinó un cambio paradigmático e irreversible del modo de vida de la multitud.

La modernidad entendida como crisis

La modernidad no es un concepto unitario; se presenta al menos de dos modos diferentes. El primero es el que ya definimos, un proceso revolucionario radical. Esta modernidad destruye sus relaciones con el pasado y declara la inmanencia del nuevo paradigma del mundo y de la vida. Desarrolla el conocimiento y la acción como experimentación científica y define una tendencia hacia una política democrática, situando a la humanidad y al deseo en el centro de la historia. Tanto para el artesano como para el astrónomo, para el comerciante o el político, tanto en las artes como en la religión, una nueva vida reforma la materia de la existencia.

No obstante, esta nueva realidad produjo una guerra. Semejante transformación radical, ¿cómo no habría de incitar profundos antagonismos? Esta revolución, ¿cómo podía no provocar una contrarrevolución? Por cierto, ésta fue una contrarrevolución en el sentido más acabado del término: una iniciativa cultural, filosófica, social y política que, al no poder retornar al pasado ni destruir las nuevas fuerzas, procuró dominar y expropiar la fuerza de los movimientos y la dinámica emergentes. Y éste es el segundo modo de la modernidad, construido para hacer la guerra contra las nuevas fuerzas y establecer un poder general que las dominara. Surgió dentro de la revolución renacentista para desviar su dirección, para trasladar la nueva imagen de la humanidad a un plano trascendente, para relativizar la capacidad de la ciencia de transformar el mundo y, sobre todo, para oponerse a que las multitudes volvieran a apropiarse del poder. El segundo modo de la modernidad propone un poder trascendente constituido contra un poder inmanente constitutivo, el orden contra el deseo. De modo que el Renacimiento terminó en guerra: en una guerra religiosa, social y civil.

El Renacimiento europeo, pero sobre todo el Renacimiento italiano, con las obras perversas y espléndidas que lo caracterizaron, fue el sitio de

la guerra civil por la realización de la modernidad. Cuando la Reforma se propagó por toda Europa, produjo el efecto de un nuevo ciclón agregado al primero e instauró en la conciencia religiosa de las masas las mismas alternativas de la cultura humanista. La guerra civil cercó pues la vida popular y se introdujo en los rincones más íntimos de la historia humana. La lucha de clases se extendió por este terreno, ordenando, en la génesis del capitalismo, la creatividad del nuevo modo laboral y el nuevo orden de explotación dentro de una lógica que contenía signos de progreso y también de reacción. Fue una lucha de titanes, como la que pintó Miguel Ángel en el cielo raso de la Capilla Sixtina: el trágico conflicto de la génesis de la modernidad.

La revolución de la modernidad europea entró en su Termidor. En la lucha por alcanzar la hegemonía sobre el paradigma de la modernidad, el segundo modo y las fuerzas del orden que procuraban neutralizar el poder de la revolución obtuvieron la victoria. Aunque ya era imposible volver las cosas a su estado anterior, pudieron restablecerse las antiguas ideologías de mando y autoridad y, por lo tanto, pudo desplegarse un nuevo poder trascendente explotando la angustia y el temor de las masas, su deseo de reducir la incertidumbre de la vida y de aumentar la seguridad. La revolución debía ser detenida. A lo largo de todo el siglo XVI, cada vez que los frutos de la revolución se manifestaban en todo su esplendor, la escena debía pintarse con colores crepusculares. La demanda de paz llegó a ser primordial, pero ¿qué paz? Mientras la guerra de los Treinta Años librada en el corazón de Europa mostraba de la manera más terrible los perfiles de esta crisis irreversible, las conciencias, hasta las más fuertes y prudentes, clamaban por la necesidad del Termidor y contra las condiciones de una paz miserable y humillante. La paz era un valor que, en un corto período, había perdido las connotaciones humanistas, erasmianas, que antes la habían convertido en la senda de la transformación. La paz había llegado a ser la condición miserable de supervivencia, el apremio extremo de escapar de la muerte. La paz quedó signada sencillamente por la fatiga de la lucha y la usura de las pasiones. El Termidor había ganado, la revolución había terminado.

Con todo, el Termidor de la revolución no puso fin a la crisis, sino que la perpetuó. La guerra civil no llegó a su fin, sino que quedó absorbida dentro del concepto de la modernidad. *La modernidad misma se define como crisis,* una crisis nacida del conflicto ininterrumpido entre las fuerzas inmanentes, constructivas, creativas y el poder trascendente que apuntaba a restaurar el orden.[12] Ese conflicto es la clave del concepto de modernidad, pero se trata de un conflicto que fue dominado y sofocado. Las revoluciones culturales y religiosas fueron obligadas a orientarse hacia rígidas y a veces feroces estructuras de contención. En el siglo XVII, Europa retornó al feudalismo. La Iglesia católica contrarreformista fue el primer

ejemplo, y también el más efectivo, de esta reacción, porque esa Iglesia misma había sido sacudida ya antes por un terremoto de reforma y deseo contrarrevolucionario. Las iglesias protestantes y los regímenes políticos no tardaron mucho en producir el orden de la contrarrevolución. A lo largo de toda Europa se encendieron las hogueras de la superstición. Sin embargo, los movimientos de renovación continuaron realizando su tarea de liberación en la base. Cada vez que se les cerraba un espacio, los movimientos retornaban al nomadismo y al éxodo, llevando consigo el deseo y la esperanza de una experiencia incontrolable.[13]

El conflicto interno de la modernidad europea también se reflejaba simultáneamente en la escala global como un conflicto externo. El desarrollo del pensamiento renacentista coincidió con el descubrimiento de América y con los comienzos de la dominación europea del resto del mundo. Europa había descubierto el mundo exterior. «Si el período del Renacimiento marca un corte cualitativo en la historia de la humanidad –escribe Samir Amin–, ello se debe precisamente a que, desde aquel momento, los europeos cobran conciencia de que la idea de que su civilización conquiste el mundo es desde entonces un objetivo posible [...]. Desde ese preciso momento, y no antes, se cristaliza el eurocentrismo.»[14] Por un lado, el humanismo del Renacimiento inauguraba una noción revolucionaria de igualdad, de singularidad y de comunidad humanas, de cooperación y de multitud, que armonizaba con las fuerzas y los deseos que se extendían horizontalmente por todo el globo, redoblados por el descubrimiento de otras poblaciones y otros territorios. Sin embargo, por el otro, el mismo poder contrarrevolucionario que procuraba controlar las fuerzas constitutivas y subversivas dentro de Europa también comenzó a advertir la posibilidad y la necesidad de subordinar las otras poblaciones a la dominación europea. El eurocentrismo nació como una reacción a la potencialidad de una igualdad humana recién descubierta; fue la contrarrevolución en una escala global. También en este caso, el segundo modo de la modernidad se llevó la victoria, pero tampoco esta vez lo hizo de manera definitiva. Desde sus comienzos, la modernidad europea fue una guerra en dos frentes. El dominio europeo estuvo siempre en crisis y esa misma crisis es lo que define la modernidad europea.

En el siglo XVII, el concepto de modernidad entendida como crisis quedó consolidado definitivamente. El siglo comenzó con la muerte de Giordano Bruno en la hoguera, continuó con las monstruosas guerras civiles que estallaron en Francia y en Inglaterra y, sobre todo, fue testigo del horrible espectáculo de treinta años de guerra civil germana. Al mismo tiempo, la conquista europea de América y la matanza y el sometimiento a la esclavitud de las poblaciones nativas se desarrollaron con creciente intensidad. En la segunda mitad del siglo, en los países de la Europa continental, el absolutismo monárquico parecía cerrar definitiva-

mente el curso de la libertad. El absolutismo apuntaba a fijar el concepto de modernidad y a despojarlo de la crisis que lo definía mediante el despliegue de un nuevo arsenal de poderes trascendentales. Al mismo tiempo, fuera de Europa, la conquista fue cediendo lentamente su lugar al colonialismo y la precaria búsqueda de oro, riquezas y saqueos quedó progresivamente desplazada por la exclusividad del comercio, por formas estables de producción y por la trata de esclavos africanos. Con todo, el siglo XVII –y esto es lo que lo hace tan ambiguo– fue un siglo frágil, un siglo barroco. Desde los abismos del mundo social siempre surgía el recuerdo de lo que el poder intentaba enterrar.

Podemos hallar testimonio de este hecho en una única pero enorme referencia: la filosofía de la inmanencia de Spinoza que, durante la última mitad del siglo, dominó el pensamiento europeo. Ésta es una filosofía que renovó los esplendores del humanismo revolucionario, al poner a la humanidad y a la naturaleza en la posición de Dios, al transformar el mundo en un territorio de práctica, y al afirmar la democracia de la multitud como la forma absoluta de la política. Spinoza considera la idea de la muerte –esa muerte que los Estados y los poderes esgrimieron como un arma contra el deseo y la esperanza de liberación– meramente como un rehén utilizado para chantajear la libertad de pensamiento y, por lo tanto, la desterró de su filosofía: «Un hombre libre piensa menos en la muerte que en ninguna otra cosa y su conocimiento es una meditación sobre la vida, no sobre la muerte».[15] Spinoza propuso ese amor que los humanistas consideraron la forma suprema de la expresión de la inteligencia como el único fundamento posible de la liberación de las singularidades y como el cemento ético de la vida colectiva. «No hay nada en la naturaleza contrario a este Amor intelectual o que pueda desplazarlo.»[16] En este *crescendo* del pensamiento, Spinoza atestiguaba la continuidad ininterrumpida del programa revolucionario del humanismo que atravesó todo el siglo XVII.

El aparato trascendental

El proyecto contrarrevolucionario destinado a resolver la crisis de la modernidad se desarrolló en los siglos de la Ilustración.[17] La tarea primordial de esta Ilustración fue dominar la idea de la inmanencia sin reproducir el dualismo absoluto de la cultura medieval, construyendo un aparato trascendental capaz de disciplinar a una multitud de sujetos formalmente libres. El dualismo ontológico de la cultura del Antiguo Régimen debía ser reemplazado por un dualismo funcional y la crisis de la modernidad debía resolverse con la aplicación de los mecanismos adecuados de mediación. Era fundamental evitar que se interpretara, según la visión de

Spinoza, que el ser de la multitud estaba en relación directa, inmediata, con la divinidad y la naturaleza, que se entendiera como el productor ético de la vida y el mundo. Por el contrario, en toda ocasión debía imponerse la mediación en la complejidad de las relaciones humanas. Los filósofos discutían si esta mediación estaba situada en algún lugar y debatían sobre el nivel metafísico que ocupaba, pero era fundamental que de algún modo se la definiera como una condición inevitable de toda acción, todo arte y toda asociación humanos. De ahí que a la tríada *vis-cupiditas-amor* (fuerza, deseo, amor), que constituía la matriz productiva del pensamiento revolucionario del humanismo, se le opusiera una tríada de mediaciones específicas. La naturaleza y la experiencia ya no pueden reconocerse sino a través del *filtro de los fenómenos*; el conocimiento humano sólo puede alcanzarse a través de la *reflexión del intelecto*; y el mundo ético únicamente puede comunicarse mediante el *esquematismo de la razón*. Lo que está en juego es una forma de mediación, es decir, un doblez reflexivo y una especie de trascendencia débil que relativiza la experiencia y revoca toda instancia de lo inmediato y lo absoluto en la vida y la historia humanas. Pero, ¿por qué es necesaria esta relatividad? ¿Por qué no se puede permitir que el conocimiento y la voluntad afirmen su condición absoluta? Porque todo movimiento de autoconstitución de la multitud debe someterse a un orden preconstituido y porque sostener que los seres humanos pueden basar inmediatamente su libertad en el ser constituiría un delirio subversivo. Éste es el núcleo esencial de la transición ideológica en la que se construyó el concepto hegemónico de modernidad europea.

René Descartes elaboró la primera obra maestra estratégica de esta construcción. Aunque Descartes fingía realizar un nuevo proyecto humanista del conocimiento, lo que hizo en realidad fue restablecer el orden trascendente. Cuando proponía la razón como el plano exclusivo de mediación entre Dios y el mundo, estaba reafirmando efectivamente el dualismo como el rasgo que define la experiencia y el pensamiento. Aquí debemos ser prudentes. En la obra de Descartes, la mediación nunca aparece bien definida o, mejor dicho, si nos atenemos estrictamente al texto, comprobamos que la mediación reside misteriosamente sólo en la voluntad de Dios. La ingeniosa estratagema de Descartes consiste principalmente en lo siguiente: cuando atribuye al pensamiento el lugar central en la función trascendental de mediación, lo que define es una especie de remanente de trascendencia divina. Descartes afirma que la lógica de la mediación estriba en el pensamiento y que Dios está muy lejos de la escena, pero aparece alguien como Blaise Pascal que está por completo en lo cierto cuando objeta que éste es precisamente un ejemplo del subterfugio de Descartes.[18] En realidad, el Dios de Descartes está muy cerca: Dios es la garantía de que el dominio trascendental se inscriba en la conciencia y en el pensamiento como algo necesario, universal y preconstituido:

> Por favor, no vacilemos en afirmar y proclamar por todas partes que es Dios quien dicta estas leyes en la naturaleza, del mismo modo que un rey dicta las leyes en su reino. No hay una sola de estas leyes que no podamos comprender si nuestro espíritu se aplica a considerarla. Todas ellas son huellas innatas en nuestro espíritu, impresas del mismo modo como lo están las leyes de un rey en el corazón de sus súbditos, cuando aquél tiene el poder necesario para hacerlo. Por otro lado, la grandeza de Dios es algo que no podemos comprender, aun cuando la conozcamos. Pero el hecho mismo de que la juzguemos incomprensible nos hace estimarla aún más inmensamente; del mismo modo como un rey tiene tanta más majestad cuanto menos familiarmente lo conocen sus súbditos, siempre, por supuesto, que éstos no lleguen al punto de imaginar que no tienen ningún rey; deben conocerlo lo suficiente para no abrigar ninguna duda en este sentido.[19]

La esfera de la potencialidad, que se había abierto en virtud del principio humanista de subjetividad, queda limitada *a priori* por la imposición del dominio y el orden trascendentes. De modo subrepticio, Descartes vuelve a instalar la teología en el terreno que había despejado el humanismo y su aparato es resueltamente trascendental.

Con Descartes estamos en el comienzo de la historia de la Ilustración o, más bien, de la ideología burguesa.[20] El aparato trascendental que propone Descartes es la marca distintiva del pensamiento ilustrado europeo. Tanto para la corriente empirista como para la idealista, el trascendentalismo llega a ser el horizonte exclusivo de la ideología y en los siglos sucesivos casi todas las corrientes principales de la filosofía se inspiran en este proyecto. En este terreno, la simbiosis entre el trabajo intelectual y la retórica institucional, política y científica se hace absoluta y toda formación conceptual lleva su marca: la formalización de la política, el empleo de la ciencia y la técnica como instrumentos para obtener un provecho, la pacificación de los antagonismos sociales. Ciertamente, en cada uno de estos campos encontramos desarrollos históricamente específicos, pero todo se ajusta siempre a la gran narrativa que la modernidad europea se cuenta a sí misma, un cuento contado en un dialecto trascendental.[21]

En muchos sentidos, la obra de Immanuel Kant se instala en el centro de este proceso. El pensamiento de Kant es de una enorme riqueza y se extiende en numerosas direcciones, pero aquí nos interesa principalmente la línea que corona el principio trascendental como el ápice de la modernidad europea. Kant se las arregla para colocar al sujeto en el centro del horizonte metafísico, pero al mismo tiempo lo controla mediante las tres operaciones que mencionamos anteriormente: el paso de la experiencia por el filtro de los fenómenos, la reducción del conocimiento a la mediación intelectual y la neutralización de la acción ética en el esquematismo de la razón. La mediación que invocaba Descartes en su reafirmación del dualismo es asumida por Kant, no en la divinidad, sino en una crítica

seudoontológica: en una función ordenadora de la conciencia y en un apetito confuso de la voluntad. La humanidad es el centro del universo, pero ésta no es la humanidad que, a través del arte y la acción, se había hecho *homohomo*. Ésta es una humanidad perdida en la experiencia, engañada en la búsqueda del ideal ético. Kant nos retrotrae, y es plenamente consciente de ello, a la crisis de la modernidad, cuando propone el descubrimiento del sujeto mismo como crisis, pero esta crisis se presenta dentro de una apología de lo trascendental como el único y exclusivo horizonte del conocimiento y la acción. El mundo se convierte en una arquitectura de formas ideales, la única realidad que se nos concede.

El romanticismo nunca se expresó más intensamente que en la obra de Kant. Éste es el *leitmotiv* de la filosofía kantiana: la necesidad de lo trascendental, la exigencia de una instancia mediadora, el exorcismo de toda figura vital en la comprensión y la acción del ser. En esta perspectiva, quizás debamos considerar a Arthur Schopenhauer como el lector más lúcido de la filosofía de Kant y de su manifestación romántica. El hecho de que sea difícil, si no ya imposible, conciliar la apariencia de la cosa con la cosa misma es precisamente la maldición de este mundo de dolor y necesidad. Y, por lo tanto, éste no es mundo construido de modo tal que puedan prosperar en él las fuerzas nobles y elevadas, las fuerzas que tienden a la verdad y la luz.[22] En otras palabras, Schopenhauer reconoce en la filosofía kantiana la liquidación definitiva de la revolución humanista.

Por esa misma razón, Schopenhauer reaccionó aún más violentamente contra Hegel, a quien llamó un «Calibán intelectual», para indicar el carácter bárbaro de su pensamiento.[23] Schopenhauer estimaba intolerable que Hegel transformara la pálida función constitutiva de la crítica trascendental de Kant en una sólida figura ontológica con tal violencia. Éste era en realidad el destino de lo trascendental en la ideología europea de la modernidad. Hegel puso de relieve lo que estaba implícito desde el comienzo del desarrollo contrarrevolucionario: que la liberación de la humanidad moderna sólo podía ser una función de su dominación, que el objetivo inmanente de la multitud se transformó en el poder necesario y trascendente del Estado. Es verdad que Hegel reinstaura el horizonte de la inmanencia y rechaza la incertidumbre del conocimiento, la irresolución de la acción y la apertura confiada del pensamiento kantiano. Sin embargo, la inmanencia que reinstaura Hegel es en realidad una inmanencia ciega en la que la potencialidad de la multitud es negada e incluida en la alegoría del orden divino. La crisis del humanismo se transforma en una dramaturgia dialéctica y, en cada escenario, el fin lo es todo y los medios son mera ornamentación.

Ya no hay nada que impulse, desee o ame; el contenido de la potencialidad queda bloqueado, controlado, hegemonizado por la finalidad. Paradójicamente, el ser analógico de la tradición cristiana medieval resucita

como un ser dialéctico. Resulta irónico que Schopenhauer dijera que Hegel era un Calibán, la figura que más tarde se tomaría como símbolo de la resistencia a la dominación europea y de la afirmación del deseo no europeo. El drama hegeliano del Otro y el conflicto entre el amo y el esclavo no podían, sin embargo, desarrollarse sino contra el telón de fondo histórico de la expansión europea y del sometimiento a la esclavitud de pueblos africanos, americanos y asiáticos. En otras palabras, es imposible no vincular el pensamiento de Hegel –tanto la recuperación filosófica del Otro dentro del Espíritu Absoluto, como también su historia universal, que conduce desde los pueblos inferiores a su cima en Europa– a la verdadera violencia de la conquista y el colonialismo europeos. En suma, la historia de Hegel no es solamente un poderoso ataque al plano revolucionario de la inmanencia, sino también una negación del deseo no europeo.

Finalmente, con otro acto de fuerza, ese «Calibán intelectual» insertó en el desarrollo de la modernidad la experiencia de una nueva concepción de temporalidad y mostró que esta temporalidad era una teleología dialéctica cumplida que llegaba a su fin. Todo el diseño genético del concepto halló una representación adecuada en la conclusión del proceso. La modernidad estaba completa y no había ninguna posibilidad de ir más allá de ella. No es casual, entonces, que un acto adicional y definitivo de violencia definiera la situación: la dialéctica de la crisis quedó pacificada bajo la dominación del Estado. La paz y la justicia reinan nuevamente: «El Estado en sí mismo y para sí mismo es el todo ético [...]. Es esencial para la marcha de Dios a través del mundo que el Estado exista».[24]

La soberanía moderna

La solución política ofrecida por Hegel al drama de la modernidad demuestra la profunda e íntima relación que existió entre la política y la metafísica europeas modernas. La política reside en el centro de la metafísica porque la metafísica europea moderna surge en respuesta al desafío de las singularidades liberadas y de la constitución revolucionaria de la multitud. Funcionó como un arma esencial del segundo modo de la modernidad por cuanto suministró un aparato trascendente que podía imponer el orden a la multitud e impedirles organizarse espontáneamente y expresar su creatividad autónomamente. El segundo modo de la modernidad necesitaba ante todo asegurarse el control sobre las nuevas figuras de la producción social, tanto en Europa como en los espacios coloniales, para poder gobernar y sacar provecho de las nuevas fuerzas que estaban transformando la naturaleza. En la política, como en la metafísica, el tema dominante era pues eliminar la forma medieval de trascendencia que sólo inhibe la producción y el consumo, manteniendo los efectos de domina-

ción de la trascendencia mediante una forma que se adaptara a los modos de asociación y producción de la nueva humanidad. El centro del problema de la modernidad quedó así demostrado en la filosofía política y allí fue donde la nueva forma de mediación encontró su respuesta más adecuada a las formas revolucionarias de inmanencia: un aparato político trascendente.

La proposición de Thomas Hobbes de un gobernante soberano último y absoluto, un «Dios en la tierra», desempeña un papel fundacional en la construcción moderna del aparato político trascendente. El primer momento de la lógica de Hobbes consiste en suponer que la guerra civil es el estado original de la sociedad humana, un conflicto generalizado entre actores individuales. En un segundo momento, a fin de garantizar la supervivencia ante los peligros mortales de la guerra, los seres humanos deben acordar un pacto que le asigne a un líder el derecho absoluto de actuar o, mejor dicho, el poder absoluto de hacer todo excepto apoderarse de los medios de supervivencia y reproducción humanos. «Viendo que la razón justa no existe, la razón de algún hombre o algunos hombres debe ocupar en adelante ese lugar y ese hombre o esos hombres es quien tiene o son quienes tienen el poder soberano.»[25]

El pasaje fundamental se cumple mediante un contrato –un contrato completamente implícito, anterior a toda acción o toda decisión social– que transfiere todo poder autónomo de la multitud a un poder soberano que se erige por encima de ellas y las gobierna.

Este aparato político trascendente se corresponde con las condiciones necesarias e inevitablemente trascendentes que la filosofía moderna propone en la cima de su desarrollo, en el esquematismo kantiano y la dialéctica hegeliana. De acuerdo con Hobbes, las voluntades individuales de las diversas personas convergen y están representadas en la voluntad del soberano trascendente. La soberanía se define, pues, tanto en virtud de la *trascendencia* como de la *representación*, dos conceptos que la tradición humanista había presentado como contradictorios. Por un lado, la trascendencia del soberano no reside en un fundamento externo teológico, sino solamente en la lógica inmanente de las relaciones humanas. Por el otro, la representación que sirve para legitimar este poder soberano a la vez lo aparta por completo de la multitud de súbditos. Como lo hizo Jean Bodin antes que él, Hobbes reconoce que «el núcleo principal de la majestad soberana y el poder absoluto consisten en dictar las leyes a los súbditos en general, sin su consentimiento»,[26] pero Hobbes se las arregla para combinar esta noción con un esquema contractual de representación que legitima el poder soberano *a priori*. Aquí el concepto de soberanía moderna nace en su estado de pureza trascendental. El contrato de asociación es intrínseco e inseparable del contrato de subordinación. Esta teoría de la soberanía presenta la primera solución política a la crisis de la modernidad.

En su propio período histórico, la teoría de la soberanía de Hobbes era funcional para el desarrollo del absolutismo monárquico, pero en realidad su esquema trascendental podía aplicarse igualmente a diversas formas de gobierno: la monarquía, la oligarquía y la democracia. A medida que la burguesía fue adquiriendo importancia, pareció que realmente no había ninguna alternativa a este esquema de poder. No fue por casualidad, pues, que el republicanismo democrático de Rousseau terminó por parecerse al modelo hobbesiano. El contrato social de Rousseau garantiza que el acuerdo entre las voluntades individuales se desarrolle y sublime en la construcción de una voluntad general y que la voluntad general surja de la enajenación de las voluntades individuales en favor de la soberanía del Estado. Como modelo de soberanía, el «absoluto republicano» de Rousseau en realidad no difiere del modelo absoluto monárquico, del «Dios en la tierra» de Hobbes. «Entendidas apropiadamente, todas estas cláusulas [del contrato] se reducen a una sola, es decir, la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, en favor del conjunto de la comunidad».[27] Las demás condiciones que prescribe Rousseau para definir el poder soberano en el sentido democrático y popular son completamente insignificantes ante el absolutismo del fundamento trascendente. Específicamente, la noción de la representación directa propuesta por Rousseau se desvirtúa y en última instancia queda desplazada por la representación de la totalidad que necesariamente se vincula a ella; y ésta es perfectamente compatible con el concepto hobbesiano de representación. En realidad, Hobbes y Rousseau sólo repiten la paradoja que Jean Bodin ya había definido conceptualmente en la segunda mitad del siglo XVI. Puede afirmarse que la soberanía propiamente dicha sólo existe en la monarquía, porque en ella sólo uno puede ser el soberano. Si quienes gobiernan fueran dos, tres o muchos, no habría soberanía, porque el soberano no puede estar sujeto al dominio de otros.[28] Las formas políticas democráticas, plurales o populares podrían declararse, pero la soberanía moderna realmente tiene una única figura política: un único poder trascendente.

Sin embargo, en la base de la teoría moderna de la soberanía hay un elemento adicional muy importante: un contenido que llena y sostiene la forma de la autoridad soberana. Este contenido está representado por el desarrollo capitalista y la afirmación del mercado como base de los valores de reproducción social.[29] Sin este contenido, que siempre está implícito, que siempre está activo en el seno del aparato trascendental, la forma de la soberanía no habría podido sobrevivir en la modernidad ni la modernidad europea habría podido alcanzar la posición hegemónica en la escala mundial. Como lo hizo notar Arif Dirlik, el eurocentrismo se distinguió de otros etnocentrismos (tales como el sinocentrismo) y alcanzó preeminencia mundial, principalmente, porque estuvo apoyado por los poderes del capital.[30]

La modernidad europea es inseparable del capitalismo. Esta relación central entre la forma y el contenido de la soberanía moderna aparece plenamente articulada en la obra de Adam Smith. Este autor comienza con una teoría de la industria que plantea la contradicción entre el enriquecimiento privado y el interés público. Una primera síntesis de estas dos instancias se confía a la «mano invisible» del mercado: el capitalista «sólo intenta obtener su propia ganancia», pero «una mano invisible lo guía para promover un fin que no formaba parte de su intención».[31] No obstante, esta primera síntesis es precaria y efímera. La economía política, considerada una rama de la ciencia del administrador y del legislador, debe ir mucho más allá al concebir la síntesis. Debe entender la «mano invisible» del mercado como un producto de la economía política misma que está dirigida, pues, a construir las condiciones de la autonomía del mercado: «Habiendo quedado excluidos así todos los sistemas, tanto de preferencia como de control, el obvio y simple sistema de la libertad natural se establece espontáneamente».[32] Con todo, tampoco en este caso queda garantizada la síntesis. En efecto, aún hace falta un tercer paso. Lo que se necesita es que el Estado, que debe ser mínimo y eficiente, haga coincidir el bienestar de los individuos privados con el interés público, que reduzca todas las funciones sociales y todas las actividades laborales a una única medida de valor. Que el Estado intervenga o no es secundario; lo que importa es que satisfaga la mediación de los intereses y represente el eje de racionalidad de tal mediación. La trascendencia política del Estado moderno se define como una trascendencia económica. La teoría del valor de Smith fue el alma y la sustancia del concepto del Estado soberano moderno.

Finalmente, es Hegel quien logra la síntesis de la teoría de la soberanía moderna y la teoría del valor producida por la economía política capitalista, del mismo modo como elabora perfectamente la unión de los aspectos absolutista y republicano –esto es, los aspectos hobbesianos y rousseaunianos– de la teoría de la soberanía moderna.

> En relación con las esferas del derecho civil [*Privatrecht*] y el bienestar privado, las esferas de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por un lado, una necesidad *externa* y el poder más elevado a cuya naturaleza se subordinan las leyes e intereses de aquéllos y de la cual dependen. Pero, por otro lado, es el fin *inmanente* de aquellas esferas y su fuerza consiste en la unión de su fin último y universal con los intereses particulares de los individuos, en el hecho de que éstos tienen *deberes* ante el Estado en la misma medida en que tienen también derechos.[33]

La relación hegeliana entre lo particular y lo universal unifica, en términos adecuados y funcionales, la teoría de la soberanía de Hobbes y Rousseau y la teoría del valor de Smith. La soberanía europea moderna es la soberanía capitalista, una forma de mandato que sobredetermina la

relación entre la individualidad y la universalidad como una función del desarrollo del capital.

La maquinaria de la soberanía

Cuando se alcanza plenamente la síntesis de soberanía y capital y cuando la trascendencia del poder se transforma por completo en un ejercicio trascendental de autoridad, la soberanía llega a ser una maquinaria política que gobierna en todos los niveles de la sociedad. En virtud de las labores de la maquinaria de la soberanía, la multitud se convierte permanentemente en una totalidad ordenada. Deberíamos prestar particular atención a este pasaje porque allí es donde podemos percibir claramente hasta qué punto el esquema trascendental es una ideología que funciona de modo concreto y qué diferente es la soberanía moderna de la del Antiguo Régimen. Además de constituir un poder político contra todos los poderes políticos externos, un Estado contra todos los demás Estados, la soberanía es también un poder de policía. Un poder que debe producir, continua y extensivamente, el milagro de incluir las singularidades en la totalidad, las voluntades de todos en la voluntad general. La burocracia moderna es el órgano esencial de lo trascendental, Hegel *dixit*. Y aun cuando Hegel exagerara un poco en su consagración casi teológica del cuerpo de funcionarios estatales, al menos manifiesta claramente el papel central que le corresponde a dicho cuerpo en el funcionamiento efectivo del Estado moderno. La burocracia organiza el aparato que combina la legalidad y la eficiencia organizacional, los títulos y el ejercicio del poder, la política y la policía. La teoría trascendental de la soberanía moderna, que alcanza así su madurez, crea un nuevo «individuo», al hacer que la sociedad quede absorbida por el poder. Poco a poco, a medida que se desarrolla la administración, la relación entre la sociedad y el poder, entre la multitud y el Estado soberano, se invierte, de modo tal que ahora el poder y el Estado producen la sociedad.

En realidad, este pasaje en la historia de las ideas se produce paralelamente con el desarrollo de la historia social. Corresponde a la dislocación de la dinámica organizacional del Estado que pasa del terreno de la jerarquía medieval al de la disciplina moderna, del mando a la función. Max Weber y Michel Foucault, por nombrar sólo a los más ilustres, insistieron en señalar extensamente estas metamorfosis operadas en las figuras sociológicas del poder. En la larga transición de la sociedad medieval a la sociedad moderna, la primera forma del régimen político se basó, como vimos, en la trascendencia. La sociedad medieval se organizaba de acuerdo con un esquema jerárquico de grados de poder. Y ése es el esquema que desterró por completo la modernidad en el curso de su desarrollo.

Foucault define a esta transición como el paso del paradigma de soberanía al de gubernamentalidad, entendiendo por soberanía la trascendencia del punto único de mando situado por encima del campo social y por gubernamentalidad, la economía general de disciplina que recorre toda la sociedad.[34] Nosotros preferimos concebir este cambio como un tránsito *dentro* de la noción de soberanía, como una transición a una nueva forma de trascendencia. La modernidad reemplazó la trascendencia tradicional del mando por la trascendencia de la función ordenadora. Los ordenamientos de la disciplina ya habían comenzado a cobrar forma en la edad clásica, pero sólo en la modernidad el diagrama disciplinario llega a ser el diagrama de la administración misma. Durante toda esta transformación, la administración hace un esfuerzo continuo, amplio e incansable para lograr que el Estado se introduzca cada vez más íntimamente en la realidad social a fin de producir y ordenar el trabajo social. Las antiguas tesis de la continuidad de los cuerpos administrativos a través de las distintas eras sociales, al estilo de Tocqueville, se cuestionan profundamente o se descartan por completo. Sin embargo, Foucault llega aún más lejos y afirma que los procesos disciplinarios, puestos en práctica por la administración, penetran tan profundamente en la sociedad que consiguen configurarse como aparatos que tienen en cuenta la dimensión biológica colectiva de la reproducción de la población. La concreción de la soberanía moderna da nacimiento al biopoder.[35]

Antes de Foucault, Max Weber también describió los mecanismos administrativos implicados en la formación de la soberanía moderna.[36] Mientras el análisis de Foucault es vasto en su extensión diacrónica, el de Weber es vigoroso en su profundidad sincrónica. Respecto de nuestra discusión sobre la soberanía moderna, la contribución principal de Weber es su afirmación de que el comienzo de la modernidad se define como una escisión: la condición creativa de los individuos y de la multitud contra el proceso de reapropiación del Estado. La soberanía del Estado se define pues como una regulación de esta relación de fuerzas. La modernidad se caracteriza ante todo por la tensión entre fuerzas opuestas. Esta tensión regula todo proceso de legitimación que pugna por bloquear la capacidad de ruptura y la iniciativa creadora de ese juego de fuerzas. La resolución de la crisis de la modernidad en un nuevo poder soberano puede darse, o bien de una forma antigua, casi naturalista, como ocurre en el caso de la legitimación tradicional; o bien de una forma sagrada e innovadora, irracionalmente innovadora, como es el caso de la legitimación carismática o, finalmente –y ésta es en gran medida la forma más efectiva de la modernidad tardía–, como una racionalización administrativa. El análisis de estas formas de legitimación es la segunda contribución importante de Weber, que se construye sobre la primera, el reconocimiento del dualismo del paradigma. Un tercer aspecto relevante de las

contribuciones de Weber es su análisis de los procedimientos de la transformación, el entrelazamiento siempre presente y posible de las diversas formas de legitimación, continuamente susceptibles de ser extendidas e incorporadas en el control de la realidad social. De ello se sigue una paradoja final: si bien, por una parte, este proceso pone fin a la crisis de la modernidad, por otra parte la reabre. La forma de los procesos de cierre es tan crítica y conflictiva como la génesis de la modernidad. En este sentido, la obra de Weber tiene el gran mérito de haber destruido por completo la concepción autosuficiente y triunfante de la soberanía del Estado moderno que había producido Hegel.

El análisis de Weber fue pronto recogido por los autores comprometidos con la crítica de la modernidad, desde Heidegger y Lukács hasta Horkheimer y Adorno. Todos ellos reconocieron que Weber había revelado la ilusión de la modernidad, la ilusión de que el dualismo antagónico que está en la base de la modernidad podía ser absorbido en una síntesis que abarcara toda la sociedad y la política, incluyendo las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Reconocieron, finalmente, que la soberanía moderna, después de haber alcanzado su cima, había comenzado a declinar.

A medida que la modernidad declina, comienza una nueva etapa y aquí volvemos a encontrar aquella antítesis dramática que estaba en los orígenes y en la base de la modernidad. ¿Había cambiado algo realmente? La guerra civil volvió a estallar con toda su fuerza. La síntesis entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de dominación parece nuevamente precaria e improbable. Los deseos de las multitudes y su antagonismo respecto de toda forma de dominación las llevan a desligarse una vez más de los procesos de legitimación que respaldan el poder soberano. Por cierto, nadie imaginaría que éste es un retorno de aquel antiguo mundo de deseos que animaba la primera revolución humanista. Éste es un terreno nuevo habitado por nuevas subjetividades; en el curso de su desarrollo, la modernidad y sus relaciones capitalistas han modificado por completo el escenario. Y, sin embargo, algo permanece: uno experimenta una sensación de *déjà vu* cuando ve reaparecer las luchas que continuamente han tenido lugar desde aquellos orígenes. La experiencia de la revolución renacerá después de la modernidad, pero en las nuevas condiciones que la modernidad construyó de manera tan contradictoria. El retorno a los orígenes de Maquiavelo parece combinarse con el heroico eterno retorno de Nietzsche. Todo es diferente y nada parece haber cambiado. ¿Es éste el advenimiento de un nuevo poder humano? «Porque éste es el secreto del alma: sólo cuando se ve abandonada por el héroe, se acerca a ella en sueños el superhéroe.»[37]

EL HUMANISMO DESPUÉS DE LA MUERTE DEL HOMBRE

Los trabajos finales de Foucault sobre la historia de la sexualidad dieron nueva vida a aquel mismo impulso revolucionario que animó al humanismo del Renacimiento. El cuidado ético del sí mismo reaparece como un poder constitutivo de la autocreación. ¿Cómo es posible que el autor que tanto se esforzó por convencernos de la muerte del Hombre, el pensador que alzó la bandera del antihumanismo a lo largo de toda su carrera, termine por defender estos principios centrales de la tradición humanista? No queremos sugerir aquí que Foucault se contradice o que ha invertido su posición inicial; justamente él que tanto insistió sobre la coherencia de su discurso. Antes bien, lo que hace Foucault en su obra final es formular una pregunta paradójica y apremiante: ¿qué es el humanismo después de la muerte del Hombre? O, más precisamente, ¿qué es un humanismo antihumanista (o posthumano)?

Con todo, la pregunta es sólo una aparente paradoja que deriva, al menos en parte, de una confusión terminológica entre dos nociones diferentes de humanismo. El antihumanismo que constituyó un importante proyecto para Foucault y Althusser en la década de 1960, puede vincularse efectivamente a una batalla que Spinoza libró trescientos años antes. Spinoza denunció cualquier comprensión de la humanidad como un imperium in imperio. *En otras palabras, se negó a asignar a la naturaleza humana cualquier ley que fuera diferente de las leyes de la naturaleza en su conjunto. Donna Haraway continúa en nuestros días el proyecto de Spinoza, cuando insiste en derribar las barreras que levantamos entre los seres humanos, los animales y la máquina. Si concibiéramos al Hombre como un ser separado de la naturaleza, el Hombre no existiría. Este reconocimiento es precisamente la muerte del Hombre.*

Sin embargo, este humanismo no necesariamente se opone al espíritu revolucionario del humanismo del Renacimiento que bosquejamos antes, desde Nicolás de Cusa a Marsilio de Padua. En realidad, este humanismo procede directamente del proyecto secularizador del humanismo renacentista o, más precisamente, de su descubrimiento del plano de inmanencia. Ambos proyectos se fundan en un ataque a la trascendencia. Hay una estricta continuidad entre el pensamiento religioso que atribuye a Dios un poder que está por encima de la naturaleza y el pensamiento «secular» moderno que atribuye ese mismo poder sobre la naturaleza al Hombre. Lo que se hace es simplemente transferir la trascendencia de Dios al Hombre. Como Dios antes que él, este Hombre separado y ubicado por encima de la naturaleza no tiene cabida en la filosofía de la inmanencia. Como Dios, también esta figura trascendente del hombre conduce pronto a la imposición de la jerarquía y la dominación sociales. El antihumanismo se concibe pues como un repudio de toda trascendencia, que en modo alguno debe confundirse con una negación de la vis viva, *la fuerza creativa de la vida que anima la corriente revolucionaria de la tradición moderna. Por el contrario, el repudio de la trascendencia es la condición de posibilidad que permite concebir este poder inmanente, una base anárquica de la filosofía: «Ni Dios, ni amo, ni el hombre».*

De modo que el humanismo de las últimas obras de Foucault no debería considerarse contradictorio, ni siquiera una postura que se aparta de la idea de la muerte del Hombre que él mismo proclamara veinte años antes. Una vez que reconocemos nuestros cuerpos y mentes posthumanos, una vez que llegamos a vernos como los simios y cyborgs *que somos, tenemos que indagar la* vis viva, *las fuerzas creativas que nos animan del mismo modo que animan a toda la naturaleza y que nos permiten desarrollar nuestras potencialidades. Éste es el humanismo posterior a la muerte del Hombre: lo que Foucault llama* «le travail de soi sur soi», *el proyecto constitutivo constante de crear y recrear el mundo y a nosotros mismos.*

Capítulo 5

LA SOBERANÍA DEL ESTADO-NACIÓN

¡Extranjeros, por favor, no nos dejéis solos con los franceses!

GRAFFITO PARISINO, 1995

Creíamos que estábamos muriendo por la patria. Pronto nos dimos cuenta de que lo hacíamos por las bóvedas de los bancos.

ANATOLE FRANCE

A medida que la modernidad europea cobraba forma, iban construyéndose progresivamente las maquinarias de poder destinadas a responder a su crisis, en la búsqueda continua de un superávit que resolviera, o al menos contuviera, la crisis. En el capítulo anterior trazamos el itinerario de una de las respuestas a la crisis que condujo al desarrollo del Estado soberano moderno. El segundo enfoque se concentra en el concepto de nación, un desarrollo que supone la existencia del primero y se basa en él a fin de construir un mecanismo más perfecto para restablecer el orden y el mando.

EL NACIMIENTO DE LA NACIÓN

El concepto de nación se desarrolló en Europa sobre el terreno del Estado patrimonial y absolutista. El Estado patrimonial se definía como la propiedad del monarca. En una variedad de versiones análogas que se dieron en los diferentes países de toda Europa, el Estado patrimonial y absolutista fue la forma política requerida para administrar las relaciones sociales feudales y las relaciones de producción.[1] La propiedad feudal tuvo que ser delegada y su uso se distribuyó de acuerdo con los grados de división social de poder, del mismo modo en que habrían de delegarse los niveles de administración en los siglos posteriores. La propiedad era parte del cuerpo del monarca, del mismo modo que, si volvemos la mirada a la esfera metafísica, el cuerpo monárquico soberano era parte del cuerpo de Dios.[2]

En el siglo XVI, en medio de la Reforma y aquella violenta batalla entre las fuerzas de la modernidad, la monarquía patrimonial aún se presentaba como la garantía de la paz y la vida social. Aún se le atribuía el con-

trol sobre el desarrollo social, de modo tal que podía absorber ese proceso en el seno de su maquinaria de dominación. «*Cujus regio, ejus religio*», es decir, la religión debía estar subordinada al control territorial del soberano. Este lema no era nada diplomático, por el contrario, confiaba por entero al poder del soberano patrimonial el manejo del tránsito al nuevo orden. Hasta la religión era propiedad del soberano. En el siglo XVII, la reacción absolutista a las fuerzas revolucionarias de la modernidad alababa las bondades del Estado monárquico patrimonial y lo esgrimía como un arma para alcanzar sus propios fines. Sin embargo, en aquel momento, el elogio del Estado patrimonial sólo podía ser paradójico y ambiguo, puesto que las bases feudales de su poder se estaban extinguiendo. Los procesos de la primitiva acumulación de capital imponían nuevas condiciones en todas las estructuras del poder.[3] Hasta la época de las tres grandes revoluciones burguesas (la inglesa, la estadounidense y la francesa), no había ninguna alternativa política que pudiera oponerse con éxito a este modelo. El modelo absolutista y patrimonial sobrevivió en este período únicamente por el sustento que le daba una contemporización específica de las fuerzas políticas, pero su sustancia iba desgastándose desde el interior principalmente a causa de la aparición de nuevas fuerzas productivas. No obstante, el modelo sobrevivió y, lo que es mucho más importante, fue transformándose en virtud del desarrollo de algunas características fundamentales que luego se transmitirían a los siglos sucesivos.

La transformación del modelo absolutista y patrimonial consistió en un proceso gradual que reemplazó el fundamento teológico del patrimonio territorial por un nuevo fundamento, igualmente trascendente.[4] En lugar del cuerpo divino del rey, ahora era la identidad espiritual de la nación lo que hacía del territorio y la población una abstracción ideal. O, para decirlo más precisamente, el territorio físico y la población se concibieron como la extensión de la esencia trascendente de la nación. *El concepto moderno de nación heredaba así el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma.* Esta nueva totalidad de poder fue estructurada en parte, por un lado, gracias a los nuevos procesos productivos capitalistas y, por el otro, a través de las antiguas redes de la administración absolutista. La identidad nacional estabilizó esta insegura relación estructural: una identidad cultural integradora, basada en una continuidad biológica de relaciones de sangre, una continuidad espacial de territorio y una comunidad lingüística.

Es evidente que, aunque este proceso conservó la materialidad de la relación con el soberano, muchos elementos cambiaron. Lo más importante es que, a medida que el horizonte patrimonial se transformaba en el horizonte nacional, el orden feudal del súbdito (*subjectus*) dio paso al orden disciplinario del ciudadano (*cives*). La transformación de los miembros de la población de súbditos a ciudadanos fue un indicador del paso

de un rol pasivo a un rol activo. La nación siempre se presenta como una fuerza activa, como una forma generadora de relaciones sociales y políticas. Como lo señalaron Benedict Anderson y otros, la nación se experimenta con frecuencia como (o al menos funciona como si lo fuera) un imaginar colectivo, una creación activa de la comunidad de ciudadanos.[5] Llegados a este punto, podemos ver tanto la semejanza como la diferencia específica entre los conceptos de Estado patrimonial y Estado nacional. Este último reproduce fielmente la identidad totalizadora del territorio y de la población del primero, pero la nación y el Estado nacional proponen nuevos medios para superar la precariedad de la soberanía moderna. Estos conceptos reifican la soberanía de la manera más rígida; convierten la *relación* de soberanía en una *cosa* (a menudo naturalizándola) y con ello suprimen todo residuo de antagonismo social. La nación es una especie de atajo ideológico que intenta liberar los conceptos de soberanía y de modernidad del antagonismo y la crisis que los definen. La soberanía suspende los orígenes conflictivos de la modernidad (cuando no los destruye definitivamente) y cierra los caminos alternativos de la modernidad que se habían negado a concederle sus poderes a la autoridad del Estado.[6]

La transformación del concepto de soberanía moderna en el de soberanía nacional también requirió algunas condiciones materiales nuevas. La más importante de ellas consistió en que se estableciera un nuevo equilibrio entre los procesos de acumulación capitalista y las estructuras de poder. La victoria política de la burguesía, como bien lo mostraron las revoluciones inglesa y francesa, correspondió al perfeccionamiento del concepto de soberanía moderna a través del de soberanía nacional. Detrás de la dimensión ideal del concepto de nación estaban las figuras de clase que ya dominaban los procesos de acumulación. La «nación» era pues, a la vez, la hipóstasis de la «voluntad general» de Rousseau y lo que la ideología fabril concebía como la «comunidad de necesidades» (esto es, la regulación capitalista del mercado) que en la larga era de la acumulación primitiva europea fue más o menos liberal y siempre burguesa.

En los siglos XIX y XX, el concepto de nación se instaló en contextos ideológicos muy diferentes y condujo a movilizaciones populares en regiones y países, situados tanto dentro como fuera de Europa, que no habían experimentado la revolución liberal ni habían alcanzado el nivel de acumulación productiva, pero aun así siempre se lo presentó como un concepto de modernización capitalista que pretendía conciliar las demandas de unidad política de las diversas clases sociales con las necesidades del desarrollo económico. En otras palabras, la nación se presentaba como el único vehículo que podía llevar adelante la modernidad y el desarrollo. En los debates internos de la Tercera Internacional, en los años previos a la Primera Guerra Mundial, Rosa Luxemburgo argumentaba vehementemente (y vanamente) contra el nacionalismo. Luxemburgo se

oponía a la política de «autodeterminación nacional» de Polonia, como un elemento de la plataforma revolucionaria, pero su condena del nacionalismo era mucho más general.[7] Su crítica de la nación no era sólo una crítica de la modernización como tal, aunque sin duda ella era plenamente consciente de las ambigüedades que implicaba el desarrollo capitalista; y no estaba principalmente preocupada por las divisiones que inevitablemente crearían los nacionalismos en el seno de la clase obrera europea, aun cuando su propia trayectoria nómada a través de la Europa central y del este ciertamente la habían vuelto muy sensible a esta problemática. El argumento más vigoroso de Luxemburgo era más bien que la nación implicaba dictadura y que por ello era profundamente incompatible con cualquier intento de organización democrática. Luxemburgo reconocía que la soberanía nacional y las mitologías nacionales usurpaban de hecho el terreno de la organización democrática al renovar los poderes de soberanía territorial y al modernizar su proyecto a través de la movilización de una comunidad activa.

El proceso de construir la nación, que renovaba el concepto de soberanía y le daba una nueva definición, pronto se convirtió, en todos y cada uno de los contextos históricos, en una pesadilla ideológica. La crisis de la modernidad, que es la contradictoria copresencia de las multitudes y de un poder que quiere reducirlas al dominio de uno, es decir, la copresencia de un nuevo conjunto productivo de subjetividades y un nuevo poder disciplinario que procura explotarlo, en última instancia no se resuelve ni se pacifica en virtud del concepto de nación, más de lo que puede hacerlo mediante el concepto de soberanía o Estado. La nación sólo puede enmascarar la crisis ideológicamente, desplazarla y diferir su poder.

La nación y la crisis de la modernidad

La obra de Jean Bodin se sitúa a la cabeza de la línea del pensamiento europeo que conduce al concepto de soberanía nacional. Su obra maestra, *Los seis libros de la república*, que se publicó por primera vez en 1576, precisamente en medio de la crisis del Renacimiento, abordaba como problema fundamental el de las guerras religiosas y civiles que se libraban entonces en Francia y en Europa. Bodin examinaba las crisis políticas, los conflictos y la guerra, pero estos elementos de ruptura no lo llevaron a proponer ninguna alternativa idílica, ni siquiera en términos sencillamente teóricos o utópicos. Por esta razón, la obra de Bodin no fue sólo una contribución seminal a la definición moderna de soberanía, sino también una anticipación efectiva del posterior desarrollo de la soberanía en el plano nacional. Al adoptar un punto de vista realista, Bodin logró anticipar la crítica de la soberanía de la propia modernidad.

Bodin sostenía que la soberanía no podía producirse mediante la unidad del príncipe y la multitud, lo público y lo privado, y que su problema no podía resolverse mientras uno se atuviera a un marco contractual o al derecho natural. En realidad, el origen del poder político y la definición de soberanía consisten en la victoria de uno de los bandos sobre el otro, una victoria que transforma a uno en soberano y al otro en súbdito. La fuerza y la violencia crean la soberanía. Las determinaciones físicas del poder imponen la *plenitudo potestatis* (la plenitud del poder). De la efectividad de la plenitud y la unidad del poder depende todo el resto, puesto que «la unión de los miembros [de la república] depende de la unidad bajo un único gobernante. Por consiguiente, es indispensable que haya un príncipe soberano, pues su poder anima a todos los miembros de la república».[8]

Después de renunciar al marco del derecho natural y a las perspectivas trascendentales que de algún modo siempre evoca ese marco, Bodin nos presenta una figura del soberano o, antes bien, del Estado, que construye de manera realista, y por lo tanto histórica, su propio origen y su propia estructura. El Estado moderno surge del interior mismo de esta transformación y sólo allí puede continuar desarrollándose. Ésta es la bisagra teorética a la que está estrechamente vinculada la teoría de la soberanía moderna y que le permite perfeccionar la experiencia de la soberanía territorial. Al retomar el derecho romano e inspirarse en su capacidad para articular las fuentes del derecho y para ordenar las formas de la propiedad, la doctrina de Bodin se constituye en una teoría de un cuerpo político unido, articulado como administración, que parece superar las dificultades de la crisis de la modernidad. Este desplazamiento del centro de la consideración teorética, de la cuestión de la legitimidad a la cuestión de la vida del Estado y su soberanía como cuerpo unido, constituyó un importante progreso. Cuando Bodin hablaba de «el derecho político de la soberanía» ya estaba anticipando la sobredeterminación nacional (y corporal) de la soberanía y, al hacerlo, abría una senda original y directa que se extendería a lo largo de los siglos sucesivos.[9]

Después de Bodin, en los siglos XVII y XVIII, prosperaron simultáneamente en Europa dos escuelas de pensamiento que también atribuyeron un papel central al tema de la soberanía y que anticiparon efectivamente el concepto de soberanía nacional: la tradición del derecho natural y la tradición realista (o historicista) de la teoría del Estado.[10] Ambas escuelas conciliaron la concepción trascendental de la soberanía con una metodología realista que comprendía los términos del conflicto material; ambas conciliaron la construcción del Estado soberano con la constitución de la comunidad sociopolítica que luego se llamaría nación. Al igual que Bodin, ambas escuelas abordaron continuamente el tema de la crisis de la concepción teórica de la soberanía, crisis que los poderes antagónicos de

la modernidad y la construcción jurídica y administrativa de la figura del Estado volvieron a desatar permanentemente.

En la escuela del derecho natural, desde Grotius a Althusius y desde Thomasius a Puffendorf, las figuras trascendentales de la soberanía descendieron a la tierra y se asentaron en la realidad de los procesos institucionales y administrativos. La soberanía se distribuyó aplicando un sistema de contratos múltiples destinados a intervenir en cada núcleo de la estructura administrativa del poder. Este proceso no se orientó hacia la cima del Estado y el mero derecho de soberanía; antes bien, el problema de la legitimación comenzó a abordarse desde el punto de vista de una *maquinaria administrativa* que funcionaba a través de las articulaciones del ejercicio del poder. El círculo de la soberanía y la obediencia se cerraba en sí mismo, se duplicaba, se multiplicaba y se extendía por toda la realidad social. La soberanía comenzó a estudiarse menos en la perspectiva de los antagonistas implicados en la crisis de la modernidad y más como un proceso administrativo que articula esos antagonismos y apunta a lograr una unidad en la dialéctica del poder, extractándola y reificándola a través de la dinámica histórica. De modo que un importante segmento de la escuela del derecho natural elaboró la idea de distribuir y articular la soberanía trascendente a través de las formas reales de administración.[11]

Sin embargo, la síntesis que estaba implícita en la escuela del derecho natural se hizo explícita en el contexto del historicismo. Por cierto, sería incorrecto atribuir al historicismo de la Ilustración la tesis que sólo llegaron a impulsar las escuelas reaccionarias mucho más tarde, en el período posterior a la Revolución Francesa, es decir, la tesis que une la teoría de la soberanía con la teoría de la nación y sienta las bases de ambas en un humus histórico común. No obstante, ya en ese período temprano se sembraban las semillas del desarrollo ulterior. Mientras un importante segmento de la escuela del derecho natural promovía la idea de articular la soberanía trascendente a través de las formas reales de administración, los pensadores historicistas de la Ilustración trataron de concebir *la subjetividad del proceso histórico* y encontrar así un fundamento efectivo del título y el ejercicio de la soberanía.[12] En la obra de Giambattista Vico, por ejemplo, ese terrible meteoro que cruzó la era de la Ilustración, las determinaciones de la concepción jurídica de la soberanía se basaban todas en el poder del desarrollo histórico. Las figuras trascendentes de la soberanía se tradujeron en índices de un proceso providencial que era, a la vez, humano y divino. Esta construcción de la soberanía (en realidad, esta reificación de la soberanía) en la historia fue muy potente. En este terreno histórico, que obliga a toda construcción ideológica a confrontar la realidad, la crisis genética de la modernidad nunca se cerró, ni tampoco tenía necesidad de cerrarse, puesto que la crisis misma producía nuevas figuras que promovían incesantemente el desarrollo histórico y político, siem-

pre bajo el dominio del soberano trascendente. ¡Qué ingeniosa inversión del problema! Pero, a la vez, ¡qué completa adulteración de la soberanía! Los elementos de la crisis, una crisis continua e irresuelta, se juzgaban ahora elementos activos del progreso. En efecto, en Vico ya podemos reconocer el embrión de la apología de la «efectividad» de Hegel que convertía el ordenamiento actual del mundo en el *telos* de la historia.[13]

Sin embargo, lo que en Vico eran sólo indicios y sugestiones, apareció como una declaración abierta y radical en la Ilustración alemana tardía. Primero en la escuela de Hannover y luego en la obra de J. G. Herder, la teoría moderna de la soberanía apuntó directa y exclusivamente al análisis de lo que se concebía como una continuidad social y cultural: la continuidad histórica real del territorio, la población y la nación. El argumento de Vico de que la historia ideal se sitúa en la historia de todas las naciones se hace más radical en Herder, de modo tal que toda perfección humana es, en cierto sentido, nacional.[14] La identidad se concibe, entonces, no como la resolución de diferencias sociales e históricas, sino como el producto de una unidad primordial. La nación es una figura completa de la soberanía, *anterior* al desarrollo histórico; o más precisamente, no hay ningún desarrollo histórico que no esté ya prefigurado en el origen. En otras palabras, la nación sustenta el concepto de soberanía al proclamarse anterior a él.[15] Es la locomotora material que corre a lo largo de la historia, el «genio» que construye la historia. La nación llega a ser, finalmente, la condición de posibilidad de toda acción humana y de la vida social misma.

El pueblo de la nación

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, el concepto de soberanía emergió finalmente en Europa en su forma completa. En la base de esta figura definitiva del concepto hubo, por un lado, un trauma, la Revolución Francesa, y, por el otro, una resolución de ese trauma: la apropiación y el elogio reaccionarios del concepto de nación. En la obra de Emmanuel-Joseph Sieyès pueden verse, enumerados de manera sumaria, los elementos fundamentales de esta veloz reconfiguración del concepto de nación que lo convirtió en un arma política real. En un maravilloso panfleto difamatorio titulado *¿Qué es el Tercer Estado?*, Sieyès vinculó el concepto de nación al de Estado llano, es decir, la burguesía, y trató de remitir el concepto de soberanía a sus orígenes humanistas, procurando redescubrir sus posibilidades revolucionarias. Pero lo más importante para nuestro propósito es que el profundo compromiso de Sieyès con la actividad revolucionaria le permitió interpretar el concepto de nación como un *concepto político constructivo*, un mecanismo constitucional. No obstante, pronto se hizo manifiesto, particularmente en el trabajo posterior del

propio Sieyès, en el de sus seguidores y, sobre todo, en el de sus detractores, que, aunque la nación se formara a través de la política, en última instancia era una *construcción espiritual*, y que el concepto de nación quedaba así desarraigado de la revolución, relegado a todos los Termidores. La nación pasó a ser explícitamente el concepto que resumía la solución hegemónica burguesa al problema de la soberanía.[16]

Podríamos suponer que, en todas aquellas ocasiones en las que el concepto de nación se presentó como popular y revolucionario, como en realidad ocurrió durante la Revolución Francesa, la nación escapó del moderno concepto de soberanía y de su aparato de sometimiento y dominación y se volcó, en cambio, a una noción democrática de comunidad. El vínculo entre el concepto de nación y el concepto de pueblo fue, en verdad, una potente innovación y constituyó el centro, tanto de la sensibilidad jacobina como de la de otros grupos revolucionarios. Con todo, lo que parece revolucionario y liberador en esta noción de soberanía nacional, popular, no es en realidad más que otra vuelta de tuerca, una extensión adicional del sometimiento y la dominación que implicó desde el comienzo el concepto de soberanía. El modo de buscar un apoyo para el poder precario de la soberanía, como una solución a la crisis de la modernidad, fue atribuírselo primero a la nación y luego, cuando la nación también se reveló como una solución precaria, atribuírselo al pueblo. En otras palabras, así como el concepto de nación completa la noción de soberanía pretendiendo que es anterior a ella, el concepto de pueblo también completa el de nación en virtud de otra fingida regresión lógica. Cada paso lógico hacia atrás tiende a solidificar el poder de la soberanía oscureciendo su base, esto es, asentándose en la naturalidad del concepto. La identidad de la nación y más aún la identidad del pueblo deben presentarse como algo natural y originario.

Nosotros, en cambio, debemos desnaturalizar estos conceptos y preguntarnos qué es una nación y cómo se construyó, pero también qué es un pueblo y cómo se constituyó. Aunque «el pueblo» se propone como la base originaria de la nación, *la concepción moderna del pueblo es en realidad producto del Estado-nación* y sólo sobrevive dentro de su contexto ideológico específico. Muchos análisis contemporáneos de las naciones y el nacionalismo, presentados en una amplia variedad de perspectivas, se equivocan precisamente porque confían incuestionablemente en la naturalidad del concepto y la identidad del pueblo. Deberíamos hacer notar que el concepto de pueblo es muy diferente del concepto de «multitud».[17] Ya en el siglo XVII, Hobbes era plenamente consciente de esta diferencia y de la importancia que tenía para la construcción del orden soberano: «Es un gran obstáculo para el gobierno civil, especialmente el monárquico, que los hombres no hagan la necesaria distinción entre el pueblo y la multitud. El pueblo, de algún modo, es uno; algo que tiene una voluntad y a quien

puede atribuírsele una acción; nada de esto puede decirse apropiadamente de la multitud. El pueblo gobierna en todos los gobiernos. Porque hasta en las monarquías el pueblo manda; porque el pueblo dispone mediante la voluntad de un hombre [...] (por paradójico que parezca) el rey es el pueblo».[18] La multitud es una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo y que mantiene una relación indistinta e inclusiva con lo que es exterior a él. El pueblo, en cambio, tiende a la identidad y la homogeneidad interna, al tiempo que manifiesta su diferencia respecto de todo aquello que queda fuera de él y lo excluye. Mientras la multitud es una confusa relación constitutiva, el pueblo es una síntesis constituida que está preparada para la soberanía. El pueblo presenta una única voluntad y una sola acción, independientes de las diversas voluntades y acciones de la multitud y con frecuencia en conflicto con ellas. Toda nación debe convertir a la multitud en pueblo.

En la Europa de los siglos XVIII y XIX hay dos tipos fundamentales de operaciones que contribuyen a construir el concepto moderno de pueblo en relación con el de nación. La más importante de ellas son los mecanismos del racismo colonial que construyen la identidad de los pueblos europeos en un juego dialéctico de oposiciones con sus Otros nativos. Los conceptos de nación, pueblo y raza nunca están muy apartados entre sí.[19] La construcción de una diferencia racial absoluta es la base esencial para concebir una identidad nacional homogénea. Actualmente, cuando las presiones de la inmigración y el multiculturalismo crean conflictos en Europa, aparecen numerosos estudios excelentes que demuestran que, a pesar de la persistente nostalgia de algunos, las sociedades y los pueblos europeos nunca fueron realmente puros ni uniformes.[20] La identidad del pueblo se construyó sobre un plano imaginario que ocultó y/o eliminó las diferencias y, en el plano práctico, esto se tradujo en la subordinación racial y la purificación social.

La segunda operación fundamental en la construcción del pueblo, facilitada por la primera, consistió en eclipsar las diferencias internas haciendo que un grupo, una clase o una raza hegemónica *representara* a la población en su conjunto. El grupo representativo es el agente activo que está detrás de la efectividad del concepto de nación. En el curso de la Revolución Francesa misma, entre el Termidor y el período napoleónico, el concepto de nación reveló su contenido fundamental e hizo las veces de antídoto contra el concepto y las fuerzas de la revolución. Hasta en la primera obra de Sieyès podemos advertir claramente cómo la nación sirve para mitigar la crisis y cómo se recupera la soberanía mediante la representación de la burguesía. Sieyès afirma que una nación sólo puede tener *un* interés general: sería imposible establecer el orden si la nación tuviera que admitir varios intereses diferentes. El orden social necesariamente

supone la *unidad* de fines y el concierto de los medios.[21] En estos primeros años de la Revolución Francesa, el concepto de nación fue la primera hipótesis de la construcción de la hegemonía popular y el primer manifiesto consciente de una clase social, pero también fue la declaración final de una transformación secular plenamente consumada, una coronación, un sello final. El concepto de nación nunca fue más reaccionario que cuando se presentó como revolucionario.[22] Paradójicamente, ésta no puede ser una revolución acabada, un fin de la historia. El tránsito de la actividad revolucionaria a la construcción espiritual de la nación y del pueblo es inevitable y está implícito en los conceptos mismos.[23]

La soberanía nacional y la soberanía popular fueron pues productos de una construcción espiritual, es decir, una construcción de identidad. Cuando Edmund Burke se oponía a Sieyès, sus posiciones no eran tan profundamente diferentes como podría hacérnoslo creer el tórrido clima polémico de la época. En realidad, incluso Burke creía que la soberanía nacional es producto de una construcción espiritual de la identidad. Esto puede reconocerse aún más claramente en la obra de aquellos que levantaron la bandera del proyecto contrarrevolucionario en la Europa continental. Las concepciones continentales de esta construcción espiritual revivieron tanto las tradiciones históricas de la nación como las voluntaristas y agregaron a la concepción del desarrollo histórico una síntesis trascendental en la soberanía nacional. Esta síntesis siempre se consuma en la identidad de la nación y el pueblo. Johann Gottlieb Fichte, por ejemplo, sostiene en términos más o menos mitológicos que la patria y el pueblo son representaciones y pruebas de la eternidad terrenal; son lo que, aquí en la tierra, puede llegar a ser inmortal.[24] La contrarrevolución romántica fue en realidad más realista que la revolución de la Ilustración. Dio un marco y un sostén a lo que ya estaba consumado, y lo celebró en la eterna luz de la hegemonía. El Estado llano es poder; la nación es su representación totalizadora; el pueblo es su cimiento sólido y natural; y la soberanía nacional es la cima de la historia. Toda alternativa histórica a la hegemonía burguesa había sido superada definitivamente a través de la historia revolucionaria de la propia burguesía.[25]

Esta formulación burguesa del concepto de soberanía nacional superaba en mucho todas las formulaciones previas de la soberanía moderna. Consolidaba una imagen particular y hegemónica de la soberanía moderna, la imagen de la victoria de la burguesía, que adquirió así un carácter histórico y universal. La particularidad nacional es una potente universalidad. Aquí se entretejen finalmente todos los hilos de un prolongado desarrollo. En la identidad, esto es, la esencia espiritual del pueblo y de la nación, hay un territorio cargado de significaciones culturales, una historia compartida y una comunidad lingüística; pero además están la consolidación de la victoria de una clase, un mercado estable, el potencial para

la expansión económica y nuevos espacios para invertir en ellos o para expandir la propia civilización. En suma, la construcción de la identidad nacional garantiza una legitimación continuamente reforzada y el derecho y el poder de una unidad sacrosanta e irreprimible. Éste es un cambio decisivo del concepto de soberanía. Estrechamente unido a los conceptos de nación y pueblo, el concepto moderno de soberanía desplaza su epicentro de la mediación de conflictos y crisis a la experiencia unitaria de un sujeto-nación y su comunidad imaginada.

El nacionalismo subalterno

Hasta ahora dedicamos nuestra atención a examinar cómo se desarrolló el concepto de nación en Europa, mientras Europa vivía el proceso de alcanzar la dominación mundial. Pero, fuera de Europa, el concepto de nación funcionó con frecuencia de manera muy diferente. En realidad, en ciertos sentidos, hasta podría decirse que la función del concepto de nación se invierte cuando se lo aplica en el contexto de los grupos subordinados, en lugar de hacerlo en el de los grupos dominantes. Para decirlo más claramente, parecería que, *mientras en manos de los dominadores el concepto de nación promueve la estasis y la restauración, en manos de los dominados es un arma empleada para impulsar el cambio y la revolución.*

La naturaleza progresista del nacionalismo subalterno queda definida por dos funciones primarias, ambas en alto grado ambiguas. Ante todo, la nación se presenta como progresista en la medida en que hace las veces de línea de defensa contra la dominación de naciones más poderosas y de fuerzas externas económicas, políticas e ideológicas. El derecho a la autodeterminación de las naciones subalternas es, en realidad, un derecho a la secesión del control de los poderes dominantes.[26] Es por ello que las luchas anticoloniales emplearon el concepto de nación como un arma para derrotar y expulsar al enemigo invasor y las políticas antiimperialistas levantaron, de manera similar, muros nacionales para obstruir las fuerzas arrolladoras del capital extranjero. El concepto de nación sirvió también como arma ideológica para protegerse del discurso dominante que presentaba como inferiores a la población y la cultura dominadas; la aspiración a la nacionalidad afirmaba la dignidad del pueblo y legitimaba la demanda de independencia e igualdad. En cada uno de estos casos, *la nación es progresista estrictamente como una línea fortificada de defensa contra fuerzas exteriores más poderosas.* Sin embargo, así como parecen progresistas en su función protectora contra la dominación externa, esos mismos muros pueden pasar fácilmente a desempeñar un rol inverso en relación con el interior que protegen. La otra cara de la estructura que resiste contra las potencias extranjeras es a su vez un poder dominante que ejerce

una opresión interna igual y opuesta, reprimiendo la diferencia y la oposición internas en nombre de la identidad, la unidad y la seguridad nacional. La protección y la opresión difícilmente puedan separarse por completo. Esta estrategia de «protección nacional» es un arma de doble filo que a veces parece necesaria a pesar de su destructividad.

La nación se presenta como una instancia progresista a través de una segunda función, en la medida en que propone el carácter común de una comunidad potencial. En los países subordinados, una parte de los efectos «modernizadores» de la nación ha sido la unificación de las diversas poblaciones que derriba las barreras religiosas, étnicas, culturales y lingüísticas. La unificación de países tales como Indonesia, China y Brasil, por ejemplo, es un proceso continuo que implica superar gran cantidad de estas barreras y, en muchos casos, esta unificación nacional fue preparada por el poder colonial europeo. También en los casos de poblaciones diseminadas en diásporas, a veces la nación parece ser el único concepto que les permite imaginar la comunidad del grupo subalterno; por ejemplo, el Aztlán es el hogar geográfico imaginario de «la Raza», la nación espiritual latina de América del Norte. Quizás sea cierto, como dice Benedict Anderson, que debería entenderse la nación como una comunidad imaginada, pero aquí habría que reconocer que la sentencia se invierte de modo tal que *la nación llega a ser la única manera de imaginar ¡la comunidad!* Toda construcción imaginaria de una comunidad llega a sobrecodificarse como una nación y de ahí que nuestra concepción de comunidad esté profundamente empobrecida. Al igual que en el contexto de los países dominantes, en los países subordinados la multiplicidad y la singularidad de las multitudes terminan por negarse al quedar encorsetadas en la identidad y la homogeneidad del pueblo. Una vez más, el poder unificador de la nación subalterna es un arma de doble filo, a la vez progresista y reaccionaria.

Estos dos aspectos simultáneamente progresista y regresivo del nacionalismo subalterno están presentes, en toda su ambigüedad, en la tradición del nacionalismo negro estadounidense. Aunque desprovisto como está de cualquier definición territorial (y, por consiguiente, indudablemente diferente de la mayor parte de los demás nacionalismos subalternos), el nacionalismo negro también presenta las dos funciones progresistas fundamentales, a veces procurando colocarse en una posición análoga a la de las naciones propiamente dichas, definidas territorialmente. A comienzos de la década de 1960, por ejemplo, después del enorme ímpetu dado al movimiento por la Conferencia de Bandung y las luchas de liberación nacional africanas y latinoamericanas, Malcolm X intentó redirigir el foco de las demandas de las luchas afronorteamericanas de los «derechos civiles» a los «derechos humanos» y, por lo tanto, desplazó retóricamente el foro de apelación desde el Congreso de los Estados Unidos a la Asamblea General de la ONU.[27] Malcolm X, como muchos otros líderes afronorteameri-

canos, por lo menos desde Marcus Garvey, reconocía claramente la posición poderosa que daba el hecho de hablar como una nación y como un pueblo. Aquí, el concepto de nación configura una posición defensiva de *separación* del poder hegemónico «externo» y, al mismo tiempo, representa el *poder autónomo* de la comunidad unificada, el poder del pueblo.

Con todo, más importantes que cualquiera de tales proposiciones teóricas y retóricas son las prácticas reales del nacionalismo negro, esto es, la amplia variedad de actividades y fenómenos concebidos por los actores mismos como expresiones del nacionalismo negro: desde los grupos de entrenamiento y los desfiles de la comunidad hasta los programas alimentarios, las escuelas separadas y los proyectos de desarrollo económico y autosuficiencia. Como lo expresa Wahneema Lubiano, «El nacionalismo negro es significativo por la ubicuidad de su presencia en las vidas de los negros norteamericanos».[28] En todas estas diversas actividades y esferas de la vida, el nacionalismo negro designa precisamente los circuitos de autovalorización que constituyen la comunidad y le permiten alcanzar una autodeterminación y una autoconstitución relativas. A pesar de la gama de fenómenos dispares que se incluyen en el concepto de nacionalismo negro, aún podemos reconocer en ellos las dos funciones progresistas fundamentales del nacionalismo subalterno: la defensa y la unificación de la comunidad. El nacionalismo negro puede designar cualquier expresión de la separación y el poder autónomo del pueblo afronorteamericano.

No obstante, también en el caso del nacionalismo negro, los elementos progresistas aparecen inevitablemente acompañados por sus sombras reaccionarias. Las fuerzas represoras de la nación y el pueblo alimentan excesivamente la autovalorización de la comunidad y destruyen su multiplicidad. Cuando el nacionalismo negro propone como su fundamento la uniformidad y la homogeneidad del pueblo afronorteamericano (eclipsando las diferencias de clase, por ejemplo) o cuando designa a un segmento de la comunidad (por ejemplo, el de los hombres afronorteamericanos) como los representantes *de facto* de la comunidad en su conjunto, emerge más claramente que nunca la profunda ambigüedad de las funciones progresistas del nacionalismo subalterno.[29] Precisamente, las estructuras que desempeñan un papel defensivo en relación con el exterior –con el propósito de aumentar el poder, la autonomía y la unidad de la comunidad– son las mismas que cumplen una función opresora en el plano interno, al negar la multiplicidad de la comunidad misma.

Con todo, deberíamos poner énfasis en que estas funciones progresistas ambiguas del concepto de nación existen principalmente cuando la nación no está efectivamente asociada a la soberanía, es decir, cuando la nación imaginada (aún) no existe, cuando la nación todavía no es más que un sueño. En cuanto la nación comienza a conformar un Estado sobe-

rano, sus funciones progresistas prácticamente desaparecen. Jean Genet estaba encantado con el deseo revolucionario de los Panteras Negras y de los palestinos, pero reconocía que cuando esos movimientos alcanzaran el rango de nación soberana llegaría el fin de sus cualidades revolucionarias. «El día en que los palestinos lleguen a institucionalizarse –decía– yo ya no estaré de su lado. El día en que los palestinos constituyan una nación como las demás naciones, yo ya no estaré allí».[30] Con la «liberación» nacional y la construcción del Estado-nación, todas las funciones opresoras de la soberanía moderna inevitablemente estallan con toda su fuerza.

El totalitarismo del Estado-nación

Cuando el Estado-nación funciona como una institución de soberanía, ¿logra finalmente resolver la crisis de la modernidad? El concepto del pueblo y su desplazamiento biopolítico de la soberanía, ¿logra modificar los términos y el terreno de la síntesis entre el poder constituyente y el poder constituido, y entre la dinámica de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, de manera tal que nos permita superar la crisis? Por cierto, hubo un vasto panorama de autores, poetas y políticos (surgidos a menudo de movimientos progresistas, socialistas y antiimperialistas) que así lo creyeron. Desde la conversión de la izquierda jacobina en una izquierda nacional, operada en el siglo XIX, pasando por la tendencia cada vez mayor de la Segunda y la Tercera Internacionales a adoptar programas nacionalistas y por las formas nacionalistas de las luchas de liberación del mundo colonial y poscolonial, hasta la resistencia actual de las naciones a los procesos de la globalización y las catástrofes que ésta provoca, todo parece justificar la idea de que el Estado-nación proporciona una nueva dinámica más allá del desastre histórico y conceptual del Estado soberano moderno.[31]

Nosotros tenemos, sin embargo, una perspectiva diferente de la función de la nación y nuestra opinión es que la crisis de la modernidad continúa abierta bajo el gobierno de la nación y su pueblo. Cuando retomamos nuestra genealogía del concepto de soberanía en la Europa de los siglos XIX y XX, se advierte claramente que la forma «Estado» de la modernidad cayó primero en la forma «Estado-nación» y luego ésta cayó a su vez en una serie de barbarismos. Cuando la lucha de clases reabrió la confusa síntesis de la modernidad en las primeras décadas del siglo XX y demostró nuevamente la poderosa antítesis que había entre el Estado y la multitud y entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, esa antítesis condujo directamente a la guerra civil europea, una guerra civil que, de todos modos, se disimuló con la apariencia de supuestos conflictos entre Estados-nación soberanos.[32] En la Segunda Guerra Mun-

dial, la Alemania nazi, junto con los demás fascismos europeos, se presentó como opuesta a la Rusia socialista. Las naciones se presentaron como simulaciones o dobles de los miembros de clases en conflicto. Si la Alemania nazi es el tipo ideal de la transformación de la soberanía moderna en soberanía nacional y de su articulación en la forma capitalista, la Rusia de Stalin es pues el tipo ideal de la transformación del interés popular y la lógica cruel que se sigue de ello en un proyecto de modernización nacional que moviliza en su propio beneficio las fuerzas productivas que anhelan liberarse del capitalismo.

Aquí podríamos analizar la apoteosis nacionalsocialista del concepto moderno de soberanía y su transformación en soberanía nacional: nada podría demostrar más claramente la coherencia de este paso que la transferencia del poder de la monarquía prusiana al régimen de Hitler, bajo los buenos auspicios de la burguesía alemana. Sin embargo, este paso es bien conocido, como lo son la violencia explosiva de esta transferencia de poder, la obediencia ejemplar del pueblo alemán, su valor militar y civil al servicio de la nación y las consecuencias secundarias que podemos llamar, en una especie de abreviatura intelectual, Auschwitz (como símbolo del holocausto judío) y Buchenwald (como símbolo del exterminio de comunistas, homosexuales, gitanos y otros). Sin embargo, dejaremos esta reseña para otros estudiosos y para ignominia de la historia.

Nosotros estamos más interesados en la otra cara que durante esa época tuvo la cuestión nacional en Europa. En otras palabras, ¿qué ocurrió realmente cuando en Europa el nacionalismo llegó a congeniar con el socialismo? Para poder responder a este interrogante tenemos que pasar revista a una serie de movimientos esenciales de la historia del socialismo europeo. En particular, debemos recordar que poco después de sus comienzos, entre mediados y fines del siglo XIX, la Internacional Socialista tuvo que entenderse con algunos potentes movimientos nacionalistas y, como consecuencia de este encuentro, la pasión internacionalista original del movimiento obrero pronto se disipó. La actitud de los movimientos obreros más poderosos de Europa, esto es, el de Alemania, el de Austria, el de Francia y sobre todo el de Inglaterra, fue levantar inmediatamente la bandera del interés nacional. El reformismo socialdemócrata se volcó enteramente a esta contemporización concebida en nombre de la nación: una solución intermedia entre los intereses de clase, es decir, entre el proletariado y ciertos estratos de la estructura hegemónica burguesa de cada país. Para no mencionar la innoble historia de traición en la que algunos segmentos del movimiento obrero europeo apoyaron las empresas imperialistas de los Estados-nación europeos ni la imperdonable locura que llevó a los diversos reformismos europeos a consentir conjuntamente que las masas fueran conducidas a la carnicería de la Primera Guerra Mundial.

El reformismo socialdemócrata tenía una teoría para justificar estas posiciones, inventada por varios profesores socialdemócratas austríacos, contemporáneos del conde Leinsdorf de Musil. En la atmósfera idílica de la Kakania alpina, en el amable clima intelectual de aquel «retorno a Kant», tales profesores, como Otto Bauer, insistían en la necesidad de considerar la nacionalidad como un elemento fundamental de la modernización.[33] En realidad, creían que del encuentro entre la nacionalidad (definida como una comunidad de carácter) y el desarrollo capitalista (entendido como sociedad) emergería una dialéctica que, con el tiempo, eventualmente favorecería al proletariado e impondría su progresiva hegemonía en la sociedad. Este programa ignoraba el hecho de que el concepto de Estado-nación no es divisible sino orgánico, no es trascendental sino trascendente. Y que aun en su trascendencia se construye con el propósito de oponerse a toda tendencia del proletariado a reapropiarse de los espacios sociales y la riqueza social. Entonces, ¿qué podía significar la modernización si estaba fundamentalmente asociada a la reforma del sistema capitalista y era contraria a cualquier apertura del proceso revolucionario? Estos autores ensalzaban la nación sin querer pagar el precio del elogio. O mejor aún, la elogiaban mistificando el poder destructor del concepto de nación. Teniendo en cuenta esta perspectiva, el respaldo a los proyectos imperialistas y la guerra antiimperialista eran posiciones realmente lógicas e inevitables para el reformismo socialdemócrata.

También el movimiento bolchevique entró en el terreno de la mitología nacionalista, particularmente a través del célebre panfleto prerrevolucionario de Stalin sobre el marxismo y la cuestión nacional.[34] De acuerdo con Stalin, las naciones son inmediatamente revolucionarias y la revolución significa modernización: el nacionalismo es una etapa ineludible del desarrollo. Sin embargo, en la traducción de Stalin, mientras el nacionalismo se hace socialista, el socialismo se vuelve ruso y a Iván el Terrible se lo entierra junto a la tumba de Lenin. La Internacional Comunista se convirtió en una reunión de la «quinta columna» de los intereses nacionales rusos. La noción de revolución comunista –el espectro desterritorializador que había espantado a Europa y al mundo y que, desde la Comuna de París hasta el San Petersburgo de 1917 y la larga marcha de Mao, había logrado reunir a desertores, partisanos internacionalistas, obreros en huelga e intelectuales cosmopolitas– fue finalmente convertida en un régimen reterritorializador de soberanía nacional. Es una trágica ironía que el socialismo nacionalista de Europa llegara a parecerse al nacionalsocialismo. Y ello no se debe a que «los extremos se tocan», como podrían suponer algunos liberales, sino a que la maquinaria abstracta de la soberanía nacional está en el corazón de ambos.

Cuando, en medio de la guerra fría, el concepto de totalitarismo hizo su entrada en la ciencia política, sólo se refirió a los elementos extrínsecos

de la cuestión. En su forma más coherente, el concepto de totalitarismo fue empleado para denunciar la destrucción de la esfera pública democrática, la continuación de las ideologías jacobinas, las formas extremas del nacionalismo racista y la negación de las fuerzas del mercado. Con todo, el concepto de totalitarismo debe penetrar más profundamente en los fenómenos reales y, al mismo tiempo, explicarlos mejor. En realidad, el totalitarismo no sólo consiste en totalizar los efectos de la vida social y subordinarlos a una norma disciplinaria global, sino que es también la negación de la vida social misma, la erosión de su base y la eliminación teórica y práctica de toda posibilidad de existir de la multitud. Lo que es totalitario es el fundamento orgánico y la fuente unificada de la sociedad y el Estado. La comunidad no es una creación dinámica colectiva sino un mito fundador fundamental. Una noción originaria del pueblo propone una identidad que homogeneiza y purifica la imagen de la población y al mismo tiempo impide las interacciones constructivas de las diferencias dentro de la multitud.

Sieyès percibió el embrión del totalitarismo ya en las concepciones dieciochescas de la soberanía nacional y popular, concepciones que conservaron efectivamente el poder absoluto de la monarquía y lo transfirieron a la soberanía nacional. Sieyès vislumbró el futuro de lo que podría llamarse la democracia totalitaria.[35] En el debate sobre la Constitución del Año III de la Revolución Francesa, Sieyès denunció los «malos planes para instaurar una res-total [*ré-total*], en lugar de una res-pública [*ré-publique*], que sería fatal para la libertad y ruinoso, tanto para la esfera privada como para la pública».[36] El concepto de nación y las prácticas del nacionalismo emprendieron desde el comienzo el camino, no de la república, sino de la «res-total», la cosa total, esto es, la absoluta codificación totalitaria de la vida social.

[illegible]

Capítulo 6

LA DIALÉCTICA DE LA SOBERANÍA COLONIAL

A Toussaint L'Ouverture

¡Toussaint, el hombre más infeliz entre los hombres!
Ya sea que, silbando, hunda el rústico su arado
En tu oído, ya sea que descanse ahora tu cabeza
En el escondrijo sordo de alguna profunda mazmorra;
¡Oh, mísero cacique! ¿Dónde y cuándo
Hallarás paciencia? No mueras aún; luce
Mejor, en tus cadenas, un semblante alegre:
Aunque hayas caído, para no volver a levantarte,
Vive y consuélate. Has dejado a tu paso
Poderes que continuarán tu obra; aire, tierra y cielos;
No habrá un solo hálito del viento común
Que pueda olvidarte; tienes grandes aliados;
Tus amigos son el júbilo, los dolores
Y el amor, y el espíritu inconquistable del hombre.

WILLIAM WORDSWORTH

Ahora, tenemos que dar un paso atrás y examinar la genealogía del concepto de soberanía desde la perspectiva del colonialismo. La crisis de la modernidad mantuvo desde el principio una relación íntima con la subordinación racial y la colonización. Mientras, dentro de sus fronteras, el Estado-nación y las estructuras ideológicas a su servicio trabajan incansablemente para crear y reproducir la pureza del pueblo, en el exterior, el Estado-nación es una máquina que produce Otros, que crea diferencia racial y establece fronteras que delimitan y mantienen al moderno súbdito de la soberanía. Sin embargo, estas fronteras y barreras no son impermeables, sino que más bien sirven para regular los flujos que, en los dos sentidos, recorren la distancia entre Europa y sus territorios exteriores. El oriental, el africano y el amerindio son todos componentes necesarios de la fundación negativa de la identidad europea y la soberanía moderna como tal. El oscuro Otro de la Ilustración moderna se erige como su verdadera base, del mismo modo que la relación productiva con los «continentes oscuros» constituye la base económica de los Estados-nación europeos.[1] El conflicto racial intrínseco de la modernidad europea es otro síntoma de la crisis permanente que define la soberanía moderna. La colonia está en oposición dialéctica con la modernidad europea, como su

doble necesario y su antagonista incontrolable. La soberanía colonial es otro intento insuficiente de resolver la crisis de la modernidad.

La humanidad es una y es muchas

La era de los descubrimientos europeos y la posterior comunicación cada vez más intensa entre los espacios y los pueblos de la tierra siempre contuvieron un elemento utópico real. Pero fue tanta la sangre derramada y fueron tantas las vidas y culturas destruidas, que parece mucho más apremiante denunciar la barbarie y el horror de la expansión y el control global de los europeos occidentales (y luego también de los estadounidenses, los soviéticos y los japoneses). Sin embargo, creemos que es importante no olvidar las tendencias utópicas que siempre acompañaron la progresión hacia la globalización, aun cuando estas tendencias hayan sido continuamente derrotadas por los poderes de la soberanía moderna. El amor por las diferencias y la creencia en la libertad y la igualdad universales de la humanidad, propios del pensamiento revolucionario del Renacimiento, reaparecen aquí en una escala global. Este elemento utópico de la globalización es lo que nos impide caer sencillamente en el particularismo y el aislamiento como reacción a las fuerzas totalizadoras del imperialismo y la dominación racista, y lo que, en cambio, nos impulsa a forjar un proyecto de contraglobalización, de contraimperio. Con todo, este movimiento utópico siempre fue ambiguo. Es una tendencia que entra permanentemente en conflicto con el orden soberano y la dominación. Vemos tres expresiones ejemplares de esta actitud utópica, con toda su ambigüedad, en el pensamiento de Bartolomé de Las Casas, de Toussaint L'Ouverture y de Karl Marx.

En la primera mitad del siglo posterior a la llegada de los europeos a América en La Española, Bartolomé de las Casas testimonió con horror la barbarie de los conquistadores y de las fuerzas colonialistas, así como el sometimiento a la esclavitud y el genocidio de los amerindios. La mayor parte de los militares, los administradores y los colonizadores españoles, ávidos de oro y poder, veía a los ocupantes de este nuevo mundo como irrevocables Otros, menos que humanos o, en todo caso, naturalmente subordinados a los europeos, y Bartolomé de Las Casas relata cómo los recién llegados europeos los trataban peor que a sus animales. En este contexto, es milagroso que Las Casas, quien formaba parte de la misión española, haya podido apartarse lo suficiente de la corriente dominante de opinión para insistir en la condición humana de los amerindios y oponerse a la brutalidad de los gobernantes españoles. Su protesta surge de un principio simple: *la humanidad es una e igual.*

Pero, al mismo tiempo, habría que reconocer que una vocación misionera está intrínsecamente unida al proyecto humanitario del buen obispo

de Chiapas. En realidad, Las Casas sólo puede concebir la igualdad en términos de identidad. Los amerindios son iguales a los europeos en naturaleza, sólo en la medida en que son potencialmente europeos o, en realidad, potencialmente cristianos: «La naturaleza de los hombres es la misma y todos son llamados por Cristo de la misma manera».[2] Las Casas no puede ver a los amerindios más allá de su perspectiva eurocéntrica, en la cual la generosidad y la caridad más elevadas consistirían en poner a los amerindios bajo el control y el tutelaje de la verdadera religión y su cultura. Los nativos son europeos potenciales subdesarrollados. En este sentido, los relatos de Las Casas corresponden a un discurso que se extiende hasta bien entrado el siglo XX relativo a la perfectibilidad de los salvajes. Para los amerindios, como para los judíos de la España del siglo XVI, el camino para liberarse de la persecución debía pasar primero por la conversión cristiana. En realidad, Las Casas no está tan lejos de la Inquisición. Reconoce que la humanidad es una, pero no advierte que también es, simultáneamente, muchas.

Más de dos siglos después de Las Casas, a fines del siglo XVIII, cuando la dominación europea en América había mudado su forma de la conquista, la masacre y el saqueo a una estructura colonial más estable de producción en gran escala –basada en el trabajo de los esclavos– y de exclusividad comercial, un esclavo negro, llamado Toussaint L'Ouverture, condujo la primera lucha victoriosa por la independencia contra la esclavitud moderna en la colonia francesa de Santo Domingo (hoy Haití). Toussaint L'Ouverture se abrevó en la retórica de la Revolución Francesa que emanaba de París en su forma pura. Si los revolucionarios franceses que se oponían al Antiguo Régimen proclamaban el derecho humano universal a la «libertad, la igualdad y la fraternidad», Toussaint suponía que los negros, los mulatos y los blancos de la colonia estaban también incluidos en el amplio paraguas de los derechos de los ciudadanos. Entendió que la victoria sobre la aristocracia feudal y la exaltación de valores universales que se vivían en Europa implicaban también la victoria sobre la «aristocracia de la raza» y la abolición de la esclavitud. Todos serían ahora ciudadanos libres, hermanos iguales en la nueva República francesa. Las cartas que Toussaint enviaba a los líderes militares y del gobierno francés seguían de manera impecable la retórica de la revolución hasta su conclusión lógica y con ello revelaban su hipocresía. Quizás ingenuamente o tal vez a modo de táctica política consciente, Toussaint demuestra cómo los líderes de la revolución traicionan los principios que proclaman sostener como los más caros. En un informe al Directorio del 14 de Brumario del año VI (5 de noviembre de 1797), Toussaint advertía a los líderes franceses que sería imposible cualquier retorno a la esclavitud, cualquier negociación de principios. Una declaración de libertad es irreversible: «¿Creéis que los hombres que han gozado de la bendición de la libertad observarán tranquilamente cómo se les

arrebata? [...] Pero no, la misma mano que rompió nuestras cadenas no nos esclavizará nuevamente. Francia no revocará sus principios, no nos quitará el mayor de sus beneficios».[3]

Las proclamas de los derechos universales lanzadas con tanta confianza en París, llegaban ahora desde Santo Domingo para llenar de horror los corazones de los franceses. En el viaje a través del Atlántico, la universalidad de los ideales se hizo más real y fue puesta en práctica. Como lo expresa Aimé Césaire, Toussaint L'Ouverture impulsó el proyecto a través del terreno «que separa el *mero pensamiento* de la realidad concreta; el derecho de su realización; la razón de su propia verdad».[4] Toussaint toma al pie de la letra la Declaración de los Derechos del Hombre e insiste en que se la traslade plenamente a la práctica. La revolución liderada por Toussaint no busca liberarse de la dominación europea sólo para retornar a un mundo africano perdido o para restablecer aisladamente formas de gobierno tradicionales; Toussaint apunta más allá, a las formas de libertad e igualdad que acababan de hacerse accesibles en el mundo cada vez más interconectado.[5]

Con todo, por momentos, Toussaint escribe como si la idea misma de libertad hubiera sido creada por los franceses y como si él mismo y sus compañeros insurgentes fueran libres sólo por la gracia de París. Ésta puede ser meramente una estrategia retórica de Toussaint, un ejemplo de su obsecuencia irónica hacia los gobernantes franceses; pero ciertamente, no debería pensarse que la libertad fuera una idea europea. Los esclavos de Santo Domingo se habían rebelado contra sus amos desde que éstos los capturaron y los obligaron a emigrar de África. Nadie les había concedido la libertad; ellos mismos la habían ganado mediante una batalla sangrienta e infatigable. Tampoco el deseo de libertad ni su conquista se originaron en Francia y los negros de Santo Domingo no tenían necesidad de que los parisienses les enseñaran a luchar por ella. Lo que Toussaint recibe y emplea muy bien es la retórica específica de los revolucionarios franceses que le da forma legítima a su búsqueda de liberación.

En el siglo XIX, Karl Marx, como Las Casas y Toussaint L'Ouverture antes que él, reconoció el potencial utópico de los procesos siempre crecientes de interacción y comunicación global. Como Las Casas, Marx estaba horrorizado por la brutalidad de la conquista y la explotación europeas. El capitalismo había nacido en Europa gracias a la sangre, el sudor y las lágrimas de pueblos no europeos conquistados y colonizados: «La velada esclavitud de los asalariados de Europa necesitaba contar con el pedestal de la ilimitada esclavitud del Nuevo Mundo».[6] Como Toussaint L'Ouverture, Marx reconocía la libertad humana como un proyecto universal que debía realizarse a través de la práctica y del cual ninguna población debía quedar excluida.

Sin embargo, en Marx, esta vena utópica es ambigua, tal vez aún más que en los otros casos, como podemos verlo claramente en la serie de artículos sobre el gobierno británico en la India que escribió para el *New York Daily Tribune* en 1853. En estos artículos, el propósito primario de Marx era explicar el debate que se estaba desarrollando en aquel momento en el Parlamento británico sobre la condición de la Compañía de Indias Orientales y situar el debate en la historia del dominio colonial británico. Marx, por supuesto, está dispuesto a señalar desde el comienzo la brutalidad de la introducción de la «civilización» británica en la India y los estragos y sufrimientos que provocó la rapaz codicia del capital y el gobierno británicos. Sin embargo, inmediatamente hace una advertencia, en términos que nos retrotraen a la faceta revolucionaria del Renacimiento, en contra de reaccionar sencillamente a la barbarie de los británicos apoyando ciegamente el *statu quo* de la sociedad india. El sistema aldeano que, según entendía Marx, existía antes de la intrusión colonial británica no era algo que debiera defenderse: «Por repugnante que sea para el sentimiento humano presenciar» la destrucción y el sufrimiento causado por los británicos, «no debemos olvidar que estas comunidades aldeanas idílicas, por inofensivas que puedan parecer, siempre han constituido el sólido cimiento del despotismo oriental, ni que han restringido el espíritu humano a su mínima expresión posible, hasta convertirlo en el instrumento sumiso de la superstición, esclavizándolo bajo las normas tradicionales que lo despojan de toda grandeza y de energías históricas».[7] Tampoco la estructura de gobierno de los príncipes indios merece apoyo, ni siquiera como una reacción contra el dominio británico. «No es extraño que los mismos hombres que denuncian "los bárbaros esplendores de la corona y la aristocracia de Inglaterra" derramen lágrimas por el derrocamiento de los nababs, los rajaes y los jagidares indios, la mayor parte de los cuales no posee siquiera el prestigio de la antigüedad, pues generalmente son usurpadores de muy reciente data, impuestos por la intriga inglesa».[8]

La situación colonial cae demasiado fácilmente en una elección entre dos malas alternativas: o bien la sumisión al capital británico y al gobierno británico, o bien el retorno a las estructuras sociales indias tradicionales y la sumisión a los príncipes indios; o la dominación extranjera o la dominación local. Para Marx, debe haber otra opción que repudie ambas alternativas, una opción de insubordinación y libertad. En este sentido, al crear las condiciones de posibilidad de una nueva sociedad, «sean cuales fueren los crímenes de Inglaterra, ésta fue la herramienta inconsciente de la historia para llevar a cabo la revolución».[9] El capital puede, en determinadas circunstancias, ser una fuerza de esclarecimiento. Como Toussaint, Marx vio que no tenía ninguna utilidad derrocar la dominación europea simplemente para restaurar alguna forma aislada y tradicional de opre-

sión. La alternativa debe apuntar a una nueva forma de libertad, conectada con las redes expansivas del intercambio global.

No obstante, el único camino alternativo que puede imaginar Marx es el mismo que ya había recorrido la sociedad europea. Marx parece no concebir la diferencia de la sociedad india ni los diferentes potenciales que contiene. De modo que sólo puede ver el pasado indio como un espacio vacío y estático: «La sociedad india no tiene ninguna historia, al menos no una historia conocida. Lo que llamamos su historia no es más que la historia de los sucesivos invasores que fundaron sus imperios sobre la base pasiva de esa sociedad sumisa e inalterable».[10] La afirmación de que la sociedad india no tiene ninguna historia no significa que en la India no sucedió nada, sino que el curso de los acontecimientos estuvo determinado exclusivamente por fuerzas externas, mientras que la sociedad india permanecía pasiva, «sumisa e inalterable». Ciertamente, Marx estaba limitado por su escaso conocimiento del presente y del pasado de la India.[11] Con todo, lo importante no es su falta de información. La cuestión central es que Marx sólo puede concebir la historia que se desarrolla fuera de Europa como un movimiento que sigue estrictamente el camino ya recorrido por la propia Europa. «Inglaterra tiene que cumplir una doble misión en la India –escribía Marx–, una destructiva y la otra regeneradora: la aniquilación de la antigua sociedad asiática y el establecimiento de las bases materiales de la sociedad occidental en Asia».[12] La India únicamente puede progresar transformándose en una sociedad occidental. Todo el mundo sólo puede avanzar siguiendo las huellas de Europa. Al final, el eurocentrismo de Marx se parece bastante al de Las Casas.

La crisis de la esclavitud colonial

Aunque en el período moderno la vena utópica emergía continuamente a la superficie en el proceso histórico de interconexión e intercomunicación del mundo, las fuerzas de la dominación europea siempre se encargaban de suprimirla, militar e ideológicamente. El resultado principal fueron las masacres en una escala nunca antes imaginada y el establecimiento de estructuras raciales, políticas y económicas de dominación europea en el resto del mundo no europeo. El advenimiento de la supremacía europea fue impulsado en gran medida por el desarrollo y la difusión del capitalismo, que alimentaba la aparentemente insaciable voracidad de riquezas de los europeos. Sin embargo, la expansión global del capitalismo no fue un proceso uniforme ni inequívoco. En las diversas regiones y entre los miembros de las diferentes poblaciones, el capitalismo se desarrolló de manera desigual: avanzaba a los tumbos, vacilaba, retrocedía, siguiendo una diversidad de itinerarios. Uno de esos caminos sinuosos fue

el que trazó la historia de la producción colonial americana en gran escala basada en el trabajo de los esclavos, entre fines del siglo XVII y mediados del XIX; una historia que no fue precapitalista, sino que, antes bien, formó parte de los complejos y contradictorios desarrollos del capital.

La producción en gran escala de plantaciones explotadas con la mano de obra de los esclavos se inició en el Caribe a mediados del siglo XVII, administrada por colonos ingleses y franceses que importaban esclavos africanos para llenar el vacío dejado por los habitantes nativos asesinados por las armas y las enfermedades europeas. A finales del siglo XVIII, los productos del trabajo de los esclavos en América constituyeron una tercera parte del valor del comercio europeo.[13] El capitalismo europeo mantenía entonces una relación muy ambigua con su producción americana obtenida gracias al trabajo de los esclavos. Uno podría razonar lógicamente, como muchos lo han hecho, que puesto que el capitalismo se basa ideológica y materialmente en el trabajo libre o, más precisamente, en que el trabajador es propietario de su fuerza laboral, debería ser incompatible con el trabajo de los esclavos. Desde esta perspectiva, la esclavitud colonial se entendería como una forma de producción preexistente, análoga al feudalismo, que el capital logró superar gradualmente. La ideología capitalista de la libertad sería, en este caso, una fuerza pura de ilustración.

Pero la relación del capital con la esclavitud colonial fue en realidad mucho más íntima y compleja. Ante todo, aun cuando la ideología capitalista sea en realidad la antítesis de la esclavitud, en la práctica, sin embargo, el capital no solamente absorbió y reforzó los sistemas existentes de producción basados en la mano de obra de esclavos de todo el mundo, sino que además *creó nuevos sistemas de esclavitud* en una escala sin precedentes, particularmente en América.[14] Uno podría interpretar la creación de sistemas de esclavitud por parte del capital como una especie de aprendizaje para llegar luego al capitalismo, en el cual la esclavitud funcionaría como una etapa de transición entre las economías naturales (esto es, autosuficientes y aisladas) que existían antes de la intrusión europea y el capitalismo propiamente dicho. En realidad, la escala y la organización de las plantaciones caribeñas del siglo XVIII prefiguraron, en ciertos aspectos, la planta industrial del siglo XIX.[15] Con todo, la producción de los esclavos de América y el comercio de esclavos africanos no fueron sólo, o predominantemente, una transición al capitalismo. Constituyeron un soporte relativamente estable, un pedestal de sobreexplotación sobre el cual se erigió el capitalismo europeo. Y aquí no hay ninguna contradicción: la mano de obra esclava de las colonias hizo posible el capitalismo europeo y el capital europeo no tenía ningún interés en renunciar a ella.

En el mismo período en que las potencias europeas construían las bases de la economía esclava del otro lado del Atlántico, también en Europa, principalmente en el este, pero también en el sur, tenía lugar una re-

feudalización de la economía agraria y, por lo tanto, una fuerte tendencia a impedir la movilidad de los trabajadores y a paralizar las condiciones del mercado laboral. Más que denunciar la irracionalidad de la burguesía, lo importante aquí es comprender hasta qué punto *la esclavitud puede ser perfectamente compatible con la producción capitalista,* como mecanismo que limita la movilidad de la fuerza laboral y obstaculiza sus movimientos. La esclavitud, la servidumbre y todas las demás formas de organización coercitiva de la mano de obra –desde los culies del Pacífico hasta los peones rurales de América latina o el *apartheid* de Sudáfrica– son todos elementos esenciales inherentes a los procesos del desarrollo capitalista. En este período, la esclavitud y el trabajo asalariado se unieron como una pareja de baile para seguir los pasos coordinados del desarrollo capitalista.[16]

Ciertamente, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, muchos nobles y esclarecidos defensores del abolicionismo en Europa y en América reprobaban la esclavitud por razones morales. Pero los argumentos abolicionistas tenían cierta fuerza real sólo cuando servían a los intereses del capital, por ejemplo, cuando servían para recortar las ganancias de un competidor que también basaba su producción en el trabajo de los esclavos. Y aun en esas ocasiones, su fuerza era limitada. En realidad, ni los argumentos morales esgrimidos dentro de sus fronteras, ni los cálculos de rentabilidad de los territorios ultramarinos podían convencer al capital europeo de desmantelar los regímenes de esclavitud. Sólo la sublevación y la revolución de los esclavos mismos pudo constituir una palanca adecuada. Del mismo modo que ahora el capital avanza en la reestructuración de los sistemas de producción y en el empleo de nuevas tecnologías sólo como una respuesta a la amenaza organizada del antagonismo de los trabajadores, también entonces el capital europeo sólo resignó la producción basada en la esclavitud cuando los esclavos organizados representaron una amenaza a su poder y ese sistema de producción se volvió insostenible. En otras palabras, la esclavitud no fue abandonada por razones económicas, sino que fue derrocada por fuerzas políticas.[17] Por supuesto, la inquietud política redujo la rentabilidad económica del sistema, pero lo más importante fue que los esclavos sublevados llegaron a constituir un auténtico contrapoder. La revolución haitiana fue ciertamente la línea divisoria de aguas de la historia moderna de la sublevación de los esclavos y a comienzos del siglo XIX este espectro circuló por el resto de América del mismo modo que el espectro de la revolución de octubre espantó al capitalismo europeo un siglo después. Con todo, no deberíamos olvidar que la sublevación y el antagonismo fueron una característica constante de la esclavitud en toda América, desde la ciudad de Nueva York hasta Bahía. La economía de la esclavitud, como la economía de la modernidad misma, fue una economía de crisis.

La afirmación de que los regímenes de esclavitud y servidumbre son parte de la producción y el desarrollo capitalistas apunta a subrayar la relación íntima entre el deseo de escapar de su situación de sometimiento de los sujetos subyugados y los intentos del capital por retener a la población dentro de fronteras territoriales fijas. Yann Moulier Boutang destaca la importancia que adquirieron estas líneas de fuga en la historia del desarrollo capitalista:

> Lo que ha impulsado al mercado laboral hacia la libertad ha sido una fuerza de defección anónima, colectiva, continua e incontenible. Esa misma fuerza obligó al liberalismo a producir la apología de la libertad del trabajo, el derecho a la propiedad y las fronteras abiertas. También fue lo que obligó a los economistas burgueses a establecer modelos que inmovilicen y disciplinen la fuerza laboral, y a pasar por alto los elementos de esa huida ininterrumpida. Todo ello ha servido para inventar y reinventar mil formas de esclavitud. Este aspecto ineludible de la acumulación es anterior a la cuestión de la proletarización de la era liberal y construye las bases del Estado moderno.[18]

El deseo desterritorializador de la multitud es el motor que impulsa todo el proceso del desarrollo capitalista y el capital debe intentar permanentemente contenerlo.

La producción de la alteridad

El colonialismo y la subordinación racial hacen las veces de solución transitoria a la crisis de la modernidad europea, no sólo en el plano económico y político, también en lo que se refiere a la identidad y la cultura. El colonialismo construye figuras de alteridad y organiza sus flujos en un espacio que se despliega como una compleja estructura dialéctica. La construcción negativa de los otros no europeos es finalmente lo que da una base y sostiene a la identidad europea misma.

La identidad colonial se construye, ante todo, a través de una lógica maniquea de exclusión. Como nos dice Frantz Fanon, «El mundo colonial es un mundo cortado en dos».[19] Los colonizados son excluidos de los espacios europeos, no sólo en términos físicos y territoriales y no sólo en términos de derechos y privilegios, sino incluso desde el punto de vista del pensamiento y los valores. El sujeto colonizado se construye en el imaginario metropolitano como el Otro y, por lo tanto, en la medida de lo posible, se lo sitúa fuera de las bases que definen los valores civilizados europeos. (No podemos razonar con ellos, no pueden controlarse; no respetan el valor de la vida humana; sólo comprenden la violencia.) La diferencia racial es una especie de agujero negro que puede absorber todas las disposiciones para el mal, la barbarie, la sexualidad descontrolada, et-

cétera. El oscuro sujeto colonizado parece pues oscuro y misterioso sobre todo a causa de su alteridad. Esta construcción colonial de identidades se asienta en gran medida en la firmeza de la frontera entre la metrópolis y la colonia. La pureza de las identidades, tanto en el sentido biológico como cultural, es de suma importancia, y el mantenimiento de la frontera provoca considerable angustia. «En realidad, todos los valores –señala Fanon– quedan irrevocablemente envenenados y enfermos en cuanto se los pone en contacto con la raza colonizada.»[20] Los límites que protegen este espacio puro europeo están continuamente amenazados. La ley colonial opera principalmente alrededor de esos límites, tanto porque respalda su función excluyente, como porque se aplica de manera diferente a los sujetos situados a cada lado de la frontera. El *apartheid* es simplemente una forma, tal vez la forma emblemática, de la compartimentación del mundo colonial.

Las barreras que dividen el mundo colonial no se levantaron sencillamente sobre fronteras naturales, aun cuando casi siempre hay marcas físicas que contribuyen a naturalizar la división. *La alteridad no es algo dado, sino algo producido.* Esta premisa es el punto de partida común de una amplia gama de investigaciones emprendidas en las últimas décadas, entre las que se destaca el libro seminal de Edward Said: «Comencé partiendo del supuesto de que Oriente no es un hecho inerte de la naturaleza [...] de que Oriente fue creado o, como prefiero decir, fue "orientalizado"». El orientalismo no es simplemente un proyecto intelectual para alcanzar un conocimiento más acabado de un objeto real, Oriente, sino más bien un discurso que crea su propio objeto en el transcurso del discurso mismo. Las dos características primarias de este proyecto orientalista son homogeneizar Oriente, desde el Magreb a la India (los orientales de cualquier parte son más o menos lo mismo), y esencializarlo (Oriente y el carácter oriental son identidades eternas e inalterables). El resultado que se obtiene es, como lo señala Said, no Oriente tal como en realidad es, un objeto empírico, sino Oriente tal como fue orientalizado, un objeto del discurso europeo.[21] De modo que Oriente, al menos como lo conocemos a través del orientalismo, es una creación discursiva, hecha en Europa y exportada nuevamente a Oriente. La representación es a la vez una forma de creación y una forma de exclusión.

Entre las disciplinas académicas implicadas en esta producción cultural de alteridad, la antropología quizás sea la ciencia más importante a través de la cual se importó y se exportó desde Europa al Otro nativo.[22] Partiendo de las diferencias reales de los pueblos no europeos, los antropólogos del siglo XIX construyeron otro ser de una naturaleza diferente; los rasgos físicos y culturales diferenciales se interpretaron como la esencia de los africanos, los árabes, los aborígenes, etcétera. Cuando la expansión colonial estaba en su cima y las potencias europeas se habían lanza-

do a la rapiña en África, la antropología y el estudio de los pueblos no europeos pasó de ser una empresa erudita al campo más amplio de la instrucción pública. El Otro fue importado a Europa –en los museos de historia natural, en exhibiciones públicas de pueblos primitivos, etcétera– con lo cual estuvo cada vez más al alcance del imaginario popular. Tanto en su forma erudita como en su forma popular, la antropología del siglo XIX presentó a los sujetos y las culturas no europeos como versiones subdesarrolladas de los europeos y su civilización: eran signos de primitivismo que representaban etapas del camino hacia la civilización europea. Los estadios diacrónicos de la evolución de la humanidad hacia la civilización se concebían pues como sincrónicamente presentes en los diversos pueblos y culturas primitivos diseminados por todo el mundo.[23] La presentación antropológica de los otros no europeos dentro de esta teoría evolutiva de las civilizaciones sirvió para confirmar y dar validez a la posición eminente de los europeos y, por consiguiente, para legitimar el proyecto colonialista en su conjunto.

Importantes segmentos de otra disciplina, la historia, también participaron activamente en la producción erudita e intelectual de la alteridad y, por lo tanto, también de la legitimación de la dominación colonial. Por ejemplo, al llegar a la India y no encontrar ninguna historiografía a la que remitirse, los administradores británicos tuvieron que escribir su propia «historia de la India» a fin de sostener y ampliar los intereses del gobierno colonial. Los británicos tenían que escribir la historia del pasado indio para poder tener acceso a él y hacerlo funcionar a su favor. No obstante, esta creación británica de una historia india, como la formación del Estado colonial, sólo podía lograrse imponiendo a la realidad india la lógica y los modelos coloniales europeos.[24] De modo que el pasado de la India fue anexado para quedar convertido en una mera porción de la historia británica o, para decirlo más claramente, los intelectuales y administradores británicos crearon una historia india y la exportaron a la India. Esta historiografía respaldaba el imperio británico en la India y, a la vez, hacía que los indios no tuvieran acceso a su pasado como historia. Así, una poderosa representación que mostraba a la India y a los indios como «otros» en relación con Europa, como un estadio primitivo en la teleología de la civilización, reemplazó a la realidad del país y sus habitantes.

La dialéctica del colonialismo

En la lógica de las representaciones colonialistas, la construcción de un otro colonizado separado y la segregación de identidad y alteridad, paradójicamente, resultan ser a la vez absoluta y extremadamente íntimas. En realidad, el proceso tiene lugar en dos momentos que están rela-

cionados dialécticamente entre sí. En el imaginario colonial, el colonizado no es simplemente otro desterrado del mundo de la civilización; antes bien, se lo concibe y produce como Otro, como la negación absoluta, como el punto más distante del horizonte. Los propietarios de esclavos de las colonias, por ejemplo, reconocían claramente el carácter absoluto de esta diferencia. «El negro es un ser cuya naturaleza y cuyas disposiciones no son meramente diferentes de las de los europeos, son el *revés* de ellas. La amabilidad y la compasión suscitan en su pecho un aborrecimiento implacable y mortal; pero los azotes, los insultos y el maltrato generan gratitud, afecto y un inviolable apego.»[25] Tal era la mentalidad del propietario de esclavos, según un panfleto abolicionista. El sujeto no europeo actúa, habla y piensa de una manera *exactamente opuesta* al europeo.

Precisamente porque la diferencia del Otro es absoluta, en un segundo momento puede invertirse y convertirse en el fundamento del Sí mismo. En otras palabras, el mal, la barbarie y las tendencias licenciosas del Otro colonizado son lo que hacen posible la bondad, la urbanidad y la decencia del sí mismo europeo. Lo que primero aparece como extraño, ajeno y distante se vuelve luego algo muy próximo e íntimo. Conocer, ver y hasta tocar al colonizado es esencial, aun cuando ese conocimiento y ese contacto sólo se produzcan en el plano de la representación y tengan muy poco que ver con los sujetos reales de las colonias y de la metrópolis. La lucha íntima con el esclavo, sentir el sudor de su piel, olerlo, define la vitalidad del amo. Sin embargo, esta intimidad en modo alguno desdibuja la división entre las dos identidades en pugna, sino que aumenta la importancia de vigilar los límites y la pureza de las identidades. *La identidad del sí mismo europeo se produce en este movimiento dialéctico.* Una vez que se ha construido absolutamente como Otro al sujeto colonial, se lo puede incluir (anular y elevar) en una unidad superior. El Otro absoluto se ve reflejado en el más decente. El sujeto metropolitano sólo llega a ser realmente él mismo a través de la oposición con el colonizado. Lo que primero se manifiesta como una simple lógica de exclusión, se transforma luego en una dialéctica negativa de reconocimiento. El colonizador produce al colonizado como negación, pero, a través de un giro dialéctico, la identidad colonizada negativa se niega a su vez para dar fundamento al sí mismo colonizador positivo. El pensamiento europeo moderno y el sí mismo moderno están necesariamente vinculados a lo que Paul Gilroy llama la «relación de terror y subordinación raciales».[26] Los bellos monumentos no sólo de las ciudades europeas, sino también del pensamiento europeo moderno mismo se fundan en la íntima lucha dialéctica con los otros.

Aquí deberíamos señalar que el mundo colonial nunca coincidió realmente con la simple división en dos partes de esta estructura dialéctica. Ningún análisis de la sociedad haitiana del siglo XVIII anterior a la revolución, por ejemplo, puede limitarse a considerar únicamente a blancos y

negros, sino que necesariamente tiene que tomar en consideración al menos la posición de los mulatos, que a veces estaban unidos a los blancos por ser propietarios y personas libres y a veces a los negros, a causa del color no blanco de su piel. Incluso limitándose al plano puramente racial, esta realidad social exige por lo menos tres ejes de análisis, aunque tampoco de ese modo se logra captar la realidad de las divisiones sociales. También hay que hacer la distinción entre, por un lado, el conflicto entre blancos de diferentes clases y los intereses de los esclavos negros y, por el otro, los intereses de los negros libres y sus descendientes. En suma, la verdadera situación social de las colonias nunca se redujo netamente a una relación binaria absoluta entre dos fuerzas puras opuestas. La realidad siempre presenta proliferantes multiplicidades. Pero lo que aquí queremos argumentar no es que la realidad presente esta fácil estructura binaria, sino que el colonialismo, como una máquina abstracta que produce identidades y alteridades, impone divisiones binarias en el mundo colonial. El colonialismo homogeneiza las diferencias sociales reales creando una oposición decisiva que lleva las diferencias a un extremo absoluto y luego subsume la oposición en la construcción de la civilización europea. *La realidad no es dialéctica; el colonialismo lo es.*

La obra de numerosos autores, tales como Jean-Paul Sartre y Frantz Fanon, quienes reconocieron que las representaciones coloniales y la soberanía colonial son dialécticas en su forma, resulta útil en varios sentidos. Ante todo, la construcción dialéctica demuestra que no hay nada esencial en las identidades en pugna. Los blancos y los negros, los europeos y los orientales, el colonizador y el colonizado son todas representaciones que funcionan en una relación recíproca y que (a pesar de las apariencias) no tienen ninguna base real necesaria en la naturaleza, la biología o la racionalidad. El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad. Y, sin embargo, en la situación colonial, estas diferencias e identidades se construyen para que operen como si fueran absolutas, esenciales y naturales. El primer resultado de la lectura dialéctica es pues la desnaturalización de la diferencia racial y cultural. Esto no significa que, una vez reconocidas como construcciones artificiales, las identidades coloniales se disuelvan en el aire; son apariencias reales y continúan funcionando como si fueran esenciales. Este reconocimiento no es una política en sí mismo, sino que meramente señala la posibilidad de una política anticolonial. En segundo lugar, la interpretación dialéctica deja claro que el colonialismo y las representaciones coloniales se fundan en una violenta lucha que debe renovarse permanentemente. El sí mismo europeo necesita la violencia y necesita afrontar a su Otro para sentir y mantener su poder, para rehacerse continuamente. El estado de guerra generalizado que siempre está presente en las representaciones coloniales no es accidental; ni siquiera es involuntario: la violen-

cia es la base necesaria del colonialismo mismo. En tercer lugar, el hecho de presentar el colonialismo como una dialéctica negativa de reconocimiento muestra claramente el potencial de subversión inherente a la situación. Para un pensador como Fanon, la referencia a Hegel sugiere que el amo sólo puede alcanzar una forma hueca de reconocimiento; es el esclavo, a través de una lucha de vida o muerte, quien posee el potencial para avanzar hasta la plena conciencia.[27] La dialéctica debe implicar movimiento, pero esta dialéctica de la identidad soberana europea recayó en la estasis. La dialéctica fallida sugiere la posibilidad de una dialéctica auténtica que, a través de la negatividad, haga avanzar la historia.

El *boomerang* de la alteridad

Muchos autores, particularmente durante el largo período de las intensas luchas de descolonización que se extendieron desde el término de la Segunda Guerra Mundial hasta fines de la década de 1960, sostenían que a esta dialéctica positiva del colonialismo que funda y estabiliza la identidad soberana europea debía oponérsele una dialéctica apropiadamente negativa y, por lo tanto, revolucionaria. No podemos derrotar la producción colonialista de alteridad, afirmaban estos autores, sencillamente revelando la artificialidad de las identidades y las diferencias creadas y pretender llegar, mediante esa denuncia, directamente a una afirmación de la universalidad humana auténtica. La única estrategia posible es invertir o subvertir la lógica colonialista misma. «La unidad que eventualmente llegará y reunirá a todos los pueblos oprimidos en la misma lucha –proclama Sartre– debe estar precedida en las colonias por lo que llamaré el momento de separación o negatividad: este racismo antirracista es el único camino que llevará a la abolición de las diferencias raciales.»[28] Sartre imagina que esta dialéctica negativa finalmente pondrá en marcha la historia.

La mayoría de las veces, la dialéctica negativa fue concebida en términos culturales, por ejemplo, como el proyecto de la negritud, el intento de descubrir la esencia negra o revelar el alma negra. De acuerdo con esta lógica, la respuesta a las representaciones colonialistas debe implicar la creación de representaciones recíprocas y simétricas. Aun cuando la negritud de los colonizados sea reconocida como un producto y una falsificación construida en el imaginario colonial, ese reconocimiento no la niega ni la disipa, sino que la afirma ¡como esencia! De acuerdo con Sartre, los poetas revolucionarios de la negritud, tales como Aimé Césaire y Léopold Senghor, adoptan el polo negativo que heredaron de la dialéctica europea y lo transforman en algo positivo, intensificándolo y proclamándolo como un momento de autoconciencia. El Otro domesticado ya no es

una fuerza de estabilización y equilibrio, sino que se ha vuelto salvaje, verdaderamente Otro, esto es, capaz de reciprocidad y de iniciativa autónoma. Éste, como lo anuncia tan bella y amenazadoramente Sartre, es «el momento del *boomerang*».[29]

El momento negativo puede operar una destrucción recíproca del sí mismo europeo, precisamente porque la sociedad europea y sus valores se fundan en la domesticación y la absorción negativa del colonizado. El momento de la negatividad se presenta como el primer paso necesario de una transición hacia el objetivo último de una sociedad sin razas que reconozca la igualdad, la libertad y la humanidad común de todos los hombres.[30]

A pesar de la coherente lógica dialéctica de esta política cultural sartreana, la estrategia que propone nos parece completamente ilusoria. La fuerza de la dialéctica, que en manos del poder colonial deforma la realidad del mundo colonial, se adopta nuevamente como parte de un proyecto anticolonial como si la dialéctica fuese en sí misma la forma real del movimiento de la historia. Sin embargo, ni la realidad ni la historia son dialécticas y ninguna gimnasia retórica idealista puede hacerlas entrar en un orden dialéctico.

No obstante, la estrategia de negatividad, el momento del *boomerang*, aparece a una luz por entero diferente cuando se la presenta en una forma no dialéctica y en términos políticos antes que culturales. Fanon, por ejemplo, rechaza la política cultural de la negritud con su conciencia de la identidad negra y propone en cambio la antítesis revolucionaria en el plano de la violencia física. El momento original de la violencia es el del colonialismo: la dominación y la explotación de los colonizados por parte de los colonizadores. El segundo momento, es decir, la respuesta de los colonizados a la violencia original, puede adquirir en el contexto colonial todo tipo de formas pervertidas. «El hombre colonizado manifestará primero la agresividad que le fue depositada en sus huesos contra su propia gente.»[31] La violencia dentro de la población colonizada, a veces interpretada como los residuos de antiguos antagonismos tribales o religiosos, es en realidad el reflejo patológico de la violencia del colonialismo que con la mayor frecuencia sale a la superficie en la forma de supersticiones, mitos, danzas y desórdenes mentales. A Fanon no le parece conveniente que los colonizados rehúyan o ahoguen la violencia. El colonialismo, por su operación misma, perpetúa esta violencia que, si no se afronta directamente, continuará manifestándose en estas formas destructivas y patológicas. El único camino posible a la salud que puede recomendar el doctor Fanon es una contraviolencia recíproca.[32] Además, ésa es la única senda hacia la liberación. El esclavo que nunca lucha por su libertad, que simplemente acepta lo que le autoriza el amo, continuará siendo siempre un esclavo. Ésta es precisamente la «reciprocidad» que proponía Malcolm X

como una estrategia para enfrentar la violencia de la supremacía de los blancos en los Estados Unidos.[33]

Con todo, tanto para Fanon como para Malcolm X, este movimiento negativo, esta reciprocidad violenta, no conducen a ninguna síntesis dialéctica; no es el tempo débil de una melodía que luego se resuelve en armonía. Esta abierta negatividad es meramente la expresión saludable de un antagonismo real, una relación de fuerzas directa. Porque no es el medio para alcanzar una síntesis final, esta negatividad no es una política en sí misma; antes bien, meramente propone una separación de la dominación colonialista y abre el campo para la política. El verdadero proceso político de constitución tendrá que desarrollarse en este terreno abierto de fuerzas con una lógica positiva, separada de la dialéctica de la soberanía colonial.

El regalo envenenado de la liberación nacional

En realidad, como sosteníamos en el capítulo anterior, el nacionalismo subalterno cumplió importantes funciones progresistas. En muchos grupos subordinados, la nación hizo las veces de arma defensiva destinada a proteger al grupo contra la dominación externa y, a la vez, de signo de la unidad, la autonomía y el poder de la comunidad.[34] Durante el período de la descolonización y desde entonces, la nación se presentó como el vehículo necesario de la modernización política y, por consiguiente, como el camino inevitable a la libertad y la autodeterminación. La promesa de una democracia global entre las naciones, que incluyera la igualdad y la soberanía formales de tales naciones, estaba escrita en la Carta original de las Naciones Unidas: «La organización y sus miembros [...] actuarán de acuerdo con [...] el principio de la igualdad soberana de todos sus miembros».[35] La soberanía nacional significa la liberación de la dominación extranjera y la autodeterminación de los pueblos y, por lo tanto, marca la derrota definitiva del colonialismo.

Sin embargo, las funciones progresistas de la soberanía nacional siempre se complementan con poderosas estructuras de dominación interna. Los peligros de la liberación nacional siempre se advierten más claramente cuando se los observa en el plano de las relaciones con el exterior, es decir, atendiendo al sistema económico mundial en el cual están ubicadas las naciones «liberadas». En realidad, la ecuación «nacionalismo igual a modernización política y económica», proclamada por los líderes de numerosas luchas anticoloniales y antiimperialistas, desde Gandhi y Ho Chi Minh a Nelson Mandela, termina siendo un perverso engaño. Esta ecuación sirve para movilizar las fuerzas populares y para galvanizar un movimiento social, pero, ¿adónde conduce el movimiento y a qué intereses

beneficia? En la mayor parte de los casos incluye una lucha *delegada*, en la cual el proyecto de modernización también eleva al poder al nuevo grupo dominante que se encarga de llevarlo adelante. La revolución se entrega así, atada de pies y manos, a la nueva burguesía. Es, podría decirse, una revolución de febrero, a la que debería seguir un octubre. Pero el calendario se ha vuelto loco: octubre nunca llega, los revolucionarios se empantanan en el «realismo» y la modernización termina perdiéndose en las jerarquías del mercado mundial. Y, sin embargo, el control ejercido por el mercado mundial ¿no es acaso lo opuesto del sueño nacionalista de un desarrollo autónomo, centrado en sí mismo? El nacionalismo de las luchas anticoloniales y antiimperialistas funciona efectivamente al revés y los países liberados se encuentran finalmente subordinados al orden económico internacional.

El concepto mismo de soberanía nacional liberadora es ambiguo, si no ya completamente contradictorio. Mientras este nacionalismo procura liberar a la multitud de la dominación *extranjera*, erige estructuras *internas* de dominación que son igualmente severas. La posición del nuevo Estado-nación soberano no puede comprenderse si se considera desde el punto de vista del halagüeño imaginario de las Naciones Unidas, de un armonioso concierto de sujetos nacionales iguales e independientes. El Estado-nación poscolonial funciona como un elemento esencial y subordinado de la organización global del mercado capitalista. Como sostiene Partha Chatterjee, la liberación nacional y la soberanía nacional no sólo son impotentes contra esta jerarquía capitalista global, sino que además contribuyen involuntariamente a respaldar su organización y funcionamiento.

> En ninguna parte del mundo el nacionalismo en cuanto nacionalismo se ha opuesto a la legitimidad del matrimonio entre la razón y el capital [...]. El pensamiento nacionalista [...] no posee los medios ideológicos para plantear esa oposición. El conflicto entre el capital metropolitano y el pueblo-nación se resuelve mediante la subsunción de la vida política de la nación en el cuerpo del Estado. Conservatorio de la revolución pasiva, el Estado nacional procede entonces a encontrarle un lugar a «la nación» en el orden global del capital, mientras se esfuerza por mantener en suspenso perpetuo las contradicciones entre el capital y el pueblo. Toda política apunta ahora a cumplir con los requerimientos abrumadores del Estado-representante-de-la-nación.[36]

Toda la cadena lógica de representación podría resumirse del modo siguiente: el pueblo representa a la multitud, la nación representa al pueblo y el Estado representa a la nación. Cada eslabón es un intento de mantener en suspenso la crisis de la modernidad. En cada caso, la representación significa un paso más de abstracción y control. Desde la India a Argelia y desde Cuba a Vietnam, *el Estado es el regalo envenenado de la liberación nacional.*

El eslabón final que explica la necesaria subordinación del Estado-nación poscolonial es, sin embargo, el orden global del capital. La jerarquía capitalista global que subordina los Estados-nación formalmente soberanos dentro de su orden es fundamentalmente diferente de los circuitos colonialistas e imperialistas de dominación internacional. El fin del colonialismo es también el fin del mundo moderno y de los regímenes modernos de dominio. El fin de los colonialismos modernos, por supuesto, no dio paso a una era de libertad sin reservas, sino que, en todo caso, produjo nuevas formas de dominio que operan a escala global. Aquí podemos vislumbrar por primera vez el paso al imperio.

El contagio

Cuando Louis Ferdinand Destouches (Céline) llegó a África, lo que encontró fue una enfermedad. En el inolvidable pasaje africano de Viaje al fin de la noche, *el narrador, en el delirio de su propia fiebre, veía a una población atravesada por enfermedades por los cuatro costados: «Los nativos de aquellas regiones sufrían horriblemente de toda enfermedad comunicable* [toutes les maladies attrapables]*».*[1] *Quizás esto sea exactamente lo que deberíamos esperar del doctor Destouches, puesto que fue enviado a África por la Liga de las Naciones para trabajar como médico higienista, pero por supuesto Céline estaba trabajando con un lugar común de la conciencia colonial.*

La conexión entre el colonialismo y las enfermedades tiene dos caras. Ante todo, simplemente el hecho de que la población indígena esté cargada de enfermedades es en sí mismo una justificación del proyecto colonial: «Estos negros, como usted se habrá dado cuenta inmediatamente, están todos reventados y podridos. [tout crevés et tout pourris] [...] *¡En fin, son unos cochinos, unos degenerados!» (pág. 142). La enfermedad es un signo de corrupción física y moral, un signo de falta de civilización. El proyecto civilizador del colonialismo se justifica pues en virtud de la higiene que brinda. En cambio, en el reverso de la moneda, es decir, en la perspectiva europea, el peligro principal del colonialismo es la enfermedad o, mejor dicho, el contagio. En África, Louis-Ferdinand encuentra «toda enfermedad* comunicable*». La contaminación física, la corrupción moral, la locura: la oscuridad de los territorios y las poblaciones coloniales es contagiosa y los europeos siempre están en situación de riesgo. (Ésta es esencialmente la misma verdad que reconocía Kurtz en* El corazón de las tinieblas *de Conrad.) Una vez que se ha establecido la diferencia entre los europeos puros y civilizados y los Otros corrompidos y bárbaros, se hace posible no sólo el proceso civilizador que los llevará de la enfermedad a la salud, sino también, inevitablemente, el proceso inverso, el que conduce de la salud a la enfermedad. El contagio es el peligro constante y presente, el lado oscuro de la misión civilizadora.*

En Viaje al fin de la noche *de Céline, es interesante el hecho de que la enfermedad de los territorios coloniales aparece como un signo no realmente de muerte, sino de una superabundancia de vida. El narrador, Louis-Ferdinand, tiene la*

sensación de que no sólo la población, sino además el terreno africano mismo es «monstruoso» (pág. 140). La enfermedad de la jungla es que esa vida estalla en todas partes, todo crece, sin ataduras. ¡Qué horror para un higienista! La enfermedad que exhala la colonia es la falta de límites de la vida, un contagio ilimitado. Al mirar hacia atrás, Europa se presenta tranquilizadoramente estéril. (Recordemos, en El corazón de las tinieblas, *la palidez mortal de Bruselas que encuentra Marlow al regresar del Congo belga, pero, en comparación con la superabundancia monstruosa, ilimitada, de la vida en la colonia, el ambiente estéril de Europa parece reconfortante.) En realidad, el punto de vista del higienista puede ser la posición privilegiada para reconocer las angustias de la conciencia colonialista. El horror diseminado por la conquista y el colonialismo europeos es un horror al contacto, a las corrientes y los intercambios ilimitados, o, más precisamente, el horror al contagio, al mestizaje y a la vida ilimitada. La higiene requiere barreras protectoras. El colonialismo europeo estuvo colmado de contradicciones entre el intercambio virtuoso y el peligro del contagio y por ello se caracterizó por un complejo juego de flujos y fronteras higiénicas entre la metrópolis y la colonia y entre los territorios coloniales mismos.*

El proceso contemporáneo de globalización ha derribado muchos de los límites del mundo colonial. Junto a las alabanzas que despiertan los flujos ilimitados de nuestra nueva aldea global, también pueden percibirse sin embargo cierta angustia relacionada con el mayor contacto y cierta nostalgia por la higiene colonialista. El lado oscuro de la conciencia de la globalización es el temor al contagio. Si derribamos las fronteras y abrimos el contacto universal dentro de nuestra aldea global, ¿cómo evitaremos la difusión de la enfermedad y la corrupción? Esta angustia se manifiesta de la manera más clara en el caso de la pandemia del sida.[2] *La velocidad de relámpago con que se difunde el sida en América, en Europa, en África y en Asia demostró los nuevos peligros del contagio global. A medida que se reconocía el sida, primero como una enfermedad y, más tarde, como una pandemia global, se trazaron mapas de sus fuentes y de su diseminación que con frecuencia se concentran en África central y en Haití, en términos que recuerdan el imaginario colonialista: sexualidad sin restricciones, corrupción moral y falta de higiene. En realidad, los discursos dominantes de prevención del sida siempre han estado relacionados con la higiene: debemos evitar el contacto y usar protección. Los médicos y otros trabajadores humanitarios se ven obligados a bajar los brazos, frustrados, al tener que vérselas con estas poblaciones infectadas ¡que tienen tan poco respeto por la higiene! (¡Piénsese en lo que diría el doctor Destouches!) Los proyectos internacionales y supranacionales trataron de detener el avance del sida fijando fronteras protectoras en otro plano, es decir, requiriendo examenes de detección del VIH para poder cruzar las fronteras nacionales. No obstante, las fronteras de los Estados-nación son cada vez más permeables a toda clase de flujos. Nada puede devolvernos los escudos higiénicos de las fronteras coloniales. La era de la globalización es la era del contagio universal.*

Capítulo 7

SÍNTOMAS DE LA TRANSICIÓN

> Éste es pues el hombre que está fuera de la gente, fuera de la humanidad. Está continuamente famélico y nada le pertenece, salvo el instante, el prolongado instante de tortura [...] Lo único que tiene siempre es su sufrimiento, pero no hay nada en toda la faz de la tierra que le pueda servir de remedio, no hay suelo donde pueda afirmar sus dos pies, no hay sostén de donde pueda aferrarse con las dos manos, así es que para él hay aún menos que para el trapecista del *music-hall* que al menos está sostenido por una soga.
>
> FRANZ KAFKA

El fin del colonialismo y los poderes declinantes de la nación son elementos indicativos de un tránsito general del paradigma de la soberanía moderna al paradigma de la soberanía imperial. Las diversas teorías posmodernas y poscolonialistas que surgieron a partir de la década de 1980 nos ofrecen una primera visión de este pasaje, pero las perspectivas que ofrecen han demostrado ser completamente limitadas. Como lo sugiere el prefijo «pos», los teóricos posmodernos y poscolonialistas nunca se cansan de criticar las formas de dominio del pasado y su legado en el presente ni de buscar el camino de la liberación. Los autores posmodernos mencionan continuamente la prolongada influencia de la Ilustración como la fuente de dominación y los teóricos poscolonialistas no cesan de combatir los residuos del pensamiento colonialista.

Sospechamos que las teorías posmodernas y poscolonialistas pueden terminar en un punto muerto porque no reconocen adecuadamente el objeto contemporáneo de su crítica, esto es, se equivocan respecto de quién es hoy el enemigo. ¿Qué diríamos si la forma moderna de poder que tales críticos (y nosotros mismos) se preocuparon tanto por describir y combatir ya no ejerce influencia en nuestra sociedad? ¿Y si estos teóricos hubiesen estado tan concentrados en impugnar los restos de una forma pasada de dominación que no lograron reconocer la nueva forma que se cierne sobre ellos en el presente? ¿Y si esos poderes dominantes que se convirtieron en objeto de la crítica mutaron de tal modo que le quitan todo potencial a cualquier desafío de tipo posmoderno? En suma, ¿qué ocurre si un nuevo paradigma de poder, una soberanía posmoderna, ha llegado a reemplazar el paradigma y el dominio modernos a través de las mismas

jerarquías diferenciales de subjetividades híbridas y fragmentarias que esos teóricos defienden? En ese caso, la cuestión en juego ya no sería la de las formas modernas de la soberanía, y las estrategias posmodernas y poscolonialistas que aparentemente son liberadoras no se opondrían a las nuevas estrategias de dominio, sino que en realidad coincidirían con ellas e, incluso, ¡las fortalecerían involuntariamente!

Cuando comenzamos a considerar las ideologías del capital corporativo y del mercado mundial, por cierto parecería que las estrategias del poder han burlado a los teóricos posmodernos y poscolonialistas, quienes defienden una política de la diferencia, la fluidez y la hibridación para poder luchar contra las oposiciones binarias y el esencialismo de la soberanía moderna. El poder evacuó el bastión que ellos atacaban y dando un rodeo se les apareció por detrás para unírseles en el asalto, en nombre de la diferencia. Con esto no queremos sugerir que los teóricos posmodernos y poscolonialistas son una especie de lacayos del capital global y el mercado mundial. Anthony Appiah y Arif Dirlik son muy poco generosos cuando colocan a estos autores en la posición de «una *intelligentsia* de comprador» y como «la *intelligentsia* del capitalismo global».[1] No es necesario dudar de los deseos democráticos, igualitarios y, a veces, hasta anticapitalistas que motivan a amplios sectores de estos campos de estudio, pero es importante investigar la utilidad de tales teorías en el contexto del nuevo paradigma de poder. Este nuevo enemigo no sólo es resistente a las antiguas armas, sino que en realidad prospera sobre ellas y así se une a quienes pretenden ser sus antagonistas aplicándolas con toda su intensidad. ¡Larga vida a la diferencia! ¡Abajo las oposiciones binarias esencialistas!

Hasta cierto punto, las teorías posmodernas y poscolonialistas son importantes *efectos* que reflejan o marcan la expansión del mercado mundial y el cambio de la forma de soberanía. Estas teorías señalan hacia el imperio, pero de una manera vaga y confusa, sin cobrar conciencia del salto paradigmático que implica este paso. Debemos examinar más profundamente esta transición, elaborar sus términos y dejar claramente establecidos los lineamientos que constituyen el nuevo imperio. Reconocer tanto el valor como las limitaciones de las teorías posmodernas y poscolonialistas es el primer paso de este proyecto.

La política de la diferencia

Para poder apreciar plenamente los poderes críticos de los discursos posmodernos, uno debe ante todo concentrarse en las formas modernas de la soberanía. Como vimos en los capítulos previos, el mundo de la soberanía moderna es un mundo maniqueo, dividido por una serie de opo-

siciones binarias que definen el sí mismo y el Otro, el blanco y el negro, lo que está adentro y lo que está afuera, el dominante y el dominado. El pensamiento posmoderno se opone precisamente a esta lógica binaria de la modernidad y en este aspecto suministra importantes recursos para aquellos que están luchando por combatir los discursos modernos del patriarcado, el colonialismo y el racismo. En el contexto de las teorías posmodernas, la hibridación y las ambivalencias de nuestras culturas y nuestros sentidos de pertenencia parecen desafiar la lógica binaria del sí mismo y el Otro que sustentan las construcciones colonialista, sexista y racista modernas. De modo similar, la insistencia posmoderna en la diferencia y la especificidad desafía el totalitarismo de los discursos y las estructuras de poder universalizadores; la afirmación de identidades sociales fragmentadas se presenta como un medio de oponerse a la soberanía tanto del sujeto moderno como del Estado-nación moderno, junto con todas las jerarquías que éstos implican. En este sentido, esa sensibilidad crítica posmoderna es extremadamente importante porque constituye la proposición (o el síntoma) de una ruptura con todo el desarrollo de la soberanía moderna.

Es difícil generalizar en lo que se refiere a los numerosos discursos que se incluyen bajo la bandera del posmodernismo, pero la mayor parte de ellos se inspiran, al menos indirectamente, en la crítica de las narrativas rectoras modernas de Jean-François Lyotard, en las afirmaciones de simulacros culturales de Jean Baudrillard o en la crítica de la metafísica occidental de Jacques Derrida. Según muchos de sus propios creadores, las teorías posmodernas se caracterizan, en su formulación básica y más restringida, por compartir un único denominador común: un ataque generalizado a la Ilustración.[2] En esta perspectiva, el llamamiento a la acción es claro: la Ilustración es el problema y el posmodernismo es la solución.

Pero aquí deberíamos prestar mucha atención a lo que significan la «Ilustración» y la «modernidad» en esta perspectiva posmoderna.[3] Sosteníamos antes que la modernidad no debe entenderse como un proceso uniforme y homogéneo, sino más bien como un fenómeno constituido al menos por dos tradiciones distintas y en conflicto. La primera es la iniciada por la revolución del humanismo del Renacimiento, desde Duns Escoto hasta Spinoza, con el descubrimiento del lugar de inmanencia y el elogio de la singularidad y la diferencia. La segunda tradición, el Termidor de la revolución renacentista, procura controlar las fuerzas utópicas de la primera mediante la construcción y la mediación de dualismos y llega finalmente al concepto de soberanía moderna como una solución provisoria. Cuando los posmodernos postulan su oposición a la modernidad y a una Ilustración que exalta la universalidad de la razón, sólo para sostener la supremacía blanca, masculina y europea, debería aclararse que en realidad están atacando a la segunda tradición de nuestro esquema (y, desa-

fortunadamente, ignorando o eclipsando la primera). En otras palabras, sería más exacto presentar la teoría posmoderna no como un desafío a la Ilustración ni a la modernidad en su conjunto, sino específicamente a la tradición de la soberanía moderna. Más precisamente aún, estas diversas oposiciones teóricas se reúnen más coherentemente en un desafío a la dialéctica como lógica central de la dominación, la exclusión y la potestad modernas, tanto porque reduce la multiplicidad de la diferencia a oposiciones binarias como porque subsecuentemente engloba estas diferencias en un orden unitario. Si el poder moderno mismo es dialéctico, de esta lógica se sigue que el proyecto posmoderno debe ser no dialéctico.

Una vez que llegamos a reconocer los discursos posmodernos como un ataque a la forma dialéctica de la soberanía moderna, podemos ver con mayor claridad cómo se oponen a ciertos sistemas de dominación tales como el racismo y el sexismo, al derribar las fronteras que mantienen las jerarquías entre blancos y negros, entre lo masculino y lo femenino, etcétera. Así es como los posmodernos pueden concebir su práctica teórica como la heredera de todo un espectro de luchas de liberación modernas y contemporáneas. La historia de los desafíos a la hegemonía política y económica y a su dominio colonial, los logros alcanzados por los movimientos de liberación nacional, por los movimientos de las mujeres y por las luchas antirracistas se interpretan como la herencia de la política posmoderna, porque también ellos apuntan a quebrar el orden y los dualismos de la soberanía moderna. Si lo moderno es el campo del poder de los blancos, los varones y los europeos, luego, de una manera perfectamente simétrica, lo posmoderno será el campo de la liberación para los no blancos, los no varones y los no europeos. Como dice bell hooks, la mejor forma de la práctica posmoderna radical, es decir, una política de la diferencia, incorpora los valores y las voces de los desplazados, los marginados, los explotados y los oprimidos.[4] Las oposiciones binarias y los dualismos de la soberanía moderna no se derrumban para establecer otros nuevos; antes bien, lo que se procura es disolver el poder mismo de tales oposiciones a medida que «dejamos que las diferencias jueguen libremente a través de las fronteras».[5]

Una amplia gama de estudiosos recibió el pensamiento posmoderno como un potente llamado a un nuevo paradigma de la práctica académica e intelectual y como una verdadera oportunidad de desalojar los paradigmas dominantes de la erudición en su propio campo de acción.[6] Desde nuestro punto de vista, uno de los ejemplos más importantes es la posición posmoderna en el campo de las relaciones internacionales.[7] En este caso, el paradigma «modernista» de investigación está más o menos identificado con los métodos del realismo y el neorrealismo y, por consiguiente, se concentra en el concepto de soberanía, comúnmente entendida como sinónimo del poder de los Estados-nación, el uso legítimo de la

violencia de Estado y la integridad territorial. En una perspectiva posmoderna, estas relaciones internacionales «modernistas», por el hecho de aceptar esas fronteras y concentrarse en ellas, tienden a respaldar el poder dominante y la soberanía de los Estados-nación. Los autores que se inscriben en esta tendencia establecen pues una clara conexión entre la crítica de los dualismos binarios de la «Ilustración», desarrollados en el contexto del posmodernismo filosófico y literario, y la oposición a las fronteras fijas de la soberanía del Estado moderno. Los teóricos posmodernos de las relaciones internacionales se esfuerzan por desafiar la soberanía de los Estados desconstruyendo las fronteras de los poderes dominantes, destacando los movimientos y flujos internacionales irregulares e incontrolados y fracturando así las unidades y oposiciones estables. El «discurso» y la «interpretación» se presentan como poderosas armas contra las rigideces institucionales de las perspectivas modernistas. Los análisis posmodernos resultantes señalan la posibilidad de una política global de la diferencia, una política de corrientes desterritorializadas a través de un mundo más uniforme, libre de las rígidas estrías de las fronteras estatales.

Aunque muchos de los teóricos posmodernos tienen una perspectiva lúcida al repudiar la lógica de la soberanía moderna, en general se muestran extremadamente confundidos sobre la naturaleza de nuestra liberación potencial de tal soberanía, quizá precisamente porque no pueden reconocer con claridad las formas de poder que hoy la están suplantando. Dicho de otro modo, cuando los autores posmodernos presentan sus teorías como parte de un proyecto de liberación política, están aún librando su batalla contra las sombras de los antiguos enemigos: la Ilustración o, en realidad, las formas modernas de soberanía y sus reducciones binarias de la diferencia y la multiplicidad a una única alternativa entre lo Mismo y lo Otro. Sin embargo, la afirmación de las hibridaciones y el libre juego de las diferencias a través de las fronteras sólo es liberador en un contexto en el que el poder propone las jerarquías exclusivamente a través de identidades esenciales, divisiones binarias y oposiciones estables. En el mundo contemporáneo, las estructuras y la lógica del poder son enteramente inmunes a las armas «liberadoras» de la política posmoderna de la diferencia. En realidad, también el imperio tiende a apartarse de aquellas formas modernas de soberanía y a permitir el libre juego de las diferencias a través de las fronteras. De modo que la política posmoderna de la diferencia, a pesar de estar animada por las mejores intenciones, no sólo resulta ineficaz contra las funciones y prácticas de dominio imperial, sino que hasta puede coincidir con ellas y apoyarlas. El peligro que corren estos teóricos posmodernos al enfocar tan resueltamente su lente en las antiguas formas de poder de las que pretenden huir, con la cabeza siempre vuelta hacia el pasado, es que sin querer pueden caer en los acogedores

brazos del nuevo poder. En esta perspectiva, las afirmaciones laudatorias de los teóricos posmodernos pueden fácilmente parecer ingenuas, cuando no deliberadamente engañosas.

Lo que consideramos particularmente importante de las diversas corrientes posmodernas de pensamiento es el fenómeno histórico que representan: son el síntoma de una ruptura dentro de la tradición de la soberanía moderna. Hay, por supuesto, una larga tradición de pensamiento «antimoderno» que se opone a la soberanía moderna, en la que se incluyen los grandes pensadores de la Escuela de Frankfurt (junto con toda la línea republicana por la que nos remontábamos antes hasta el humanismo renacentista). Sin embargo, lo nuevo es que los teóricos posmodernos hablan del *fin* de la soberanía moderna y demuestran una nueva capacidad de reflexionar sustrayéndose del marco de las divisiones binarias y las identidades propias de la modernidad, para articular un pensamiento de pluralidad y multiplicidad. Por más que lo hagan de manera confusa o inconsciente, estos teóricos indican el tránsito hacia la constitución del imperio.

La liberación de las hibridaciones o más allá de las divisiones binarias coloniales

Cierta corriente de los estudios poscoloniales también propone una política global de la diferencia que bien podría situarse en la misma línea de pensamiento de la teoría posmoderna. El análisis de la soberanía moderna que presentamos en los capítulos previos ya propone una sólida base lógica para determinar una concordancia entre las teorías poscolonialistas y posmodernas. En la medida en que la soberanía moderna se identificó con la tendencia europea a alcanzar la dominación global y, lo que es más importante aún, en la medida en que la administración colonial y las prácticas imperialistas fueron componentes centrales de la constitución de la soberanía moderna, las teorías posmodernas y poscolonialistas comparten un enemigo común. A esta luz, el posmodernismo se manifiesta fundamentalmente como posteurocéntrico.

Los estudios poscoloniales abarcan un amplio y variado grupo de discursos, pero aquí nos interesa concentrarnos en la obra de Homi Bhabha, porque representa el ejemplo más claro y mejor articulado de la continuidad entre los discursos posmodernos y poscolonialistas. Uno de los objetivos principales y constantes del ataque de Bhabha son las *divisiones binarias*. En realidad, todo el proyecto poscolonial, según lo presenta este autor, se define por su oposición a las divisiones binarias sobre las cuales se fundó la cosmovisión colonialista. El mundo no está dividido en dos ni segmentado en campos opuestos (el centro contra la periferia, el Primer

Mundo contra el Tercero), sino que siempre estuvo compuesto por innumerables diferencias parciales y móviles. El hecho de negarse a ver el mundo desde el punto de vista de las divisiones binarias lleva a Bhabha a rechazar todas las teorías de la totalidad y las teorías de la identidad, la homogeneidad y el esencialismo de los sujetos sociales. Estos diversos rechazos están íntimamente vinculados entre sí. La concepción binaria del mundo implica la existencia de identidades esenciales y homogéneas en sus dos mitades y, en virtud de la relación que se establece a través de la frontera central, implica la incorporación de toda experiencia dentro de una totalidad social coherente. En suma, el espectro que espanta en el análisis de Bhabha y que reúne coherentemente estas diversas oposiciones es la dialéctica hegeliana, es decir, la dialéctica que incluye dentro de una totalidad coherente las identidades sociales esenciales que se enfrentan como opuestas entre sí. En este sentido, podría decirse que la teoría poscolonial (o al menos esta versión de la teoría poscolonial) se caracteriza, junto con las teorías posmodernas, ante todo, por ser no dialéctica.

La crítica que hace Bhabha de la dialéctica –es decir, su ataque a las divisiones binarias, a las identidades esenciales y a la totalización– es tanto una afirmación sociológica sobre la naturaleza real de las sociedades como un proyecto político que apunta al cambio social. La primera es, en realidad, una condición de posibilidad para el segundo. Las identidades sociales y las naciones nunca fueron realmente comunidades imaginadas coherentes: la imitación que hace el colonizado del discurso del colonizador rearticula toda la noción de identidad y la separa de su esencia; las culturas siempre son, desde su origen, formaciones parciales e híbridas. Esta realidad social es la base sobre la que puede llevarse a cabo un proyecto político subversivo para destruir la estructura binaria del poder y la identidad. En resumen, la lógica de la liberación propuesta por Bhabha sigue esta línea de pensamiento: el poder o las fuerzas de opresión social se ejercen imponiendo estructuras binarias y una lógica totalizadora sobre las subjetividades sociales, reprimiendo así sus diferencias. Con todo, estas estructuras opresoras nunca son totales y las diferencias siempre se expresan de algún modo (a través de la imitación, la ambivalencia, la hibridación, las identidades fragmentadas, etcétera). De modo que el proyecto político poscolonial consiste en afirmar la multiplicidad de las diferencias para poder subvertir el poder de las estructuras binarias dominantes.

La utopía a la que apunta Bhabha, una vez que se han quebrado y desplazado las estructuras binarias y totalizadoras del poder, no es una existencia aislada y fragmentaria, sino una nueva forma de comunidad, una comunidad de lo «no doméstico», un nuevo internacionalismo, una reunión de personas dispersas en diásporas. La afirmación de la diferencia y de la hibridación es en sí misma, de acuerdo con Bhabha, una afirmación

de la comunidad: «Vivir en el mundo "no doméstico", encontrar sus ambivalencias y sus ambigüedades representadas en el escenario de la ficción o su división y escisión realizadas en la obra de arte, es también afirmar un profundo deseo de solidaridad social».[8] Bhabha cree que las semillas de la comunidad alternativa germinan cuando se presta particular atención al carácter local de la cultura, a su hibridación y a su resistencia a la estructuración binaria de las jerarquías sociales.

Deberíamos poner especial cuidado a fin de reconocer la forma del poder dominante que, en este marco poscolonialista, hace las veces del enemigo (y, en realidad, de fundamento negativo). Se parte de la idea de que el poder opera exclusivamente a través de una estructura dialéctica y binaria. En otras palabras, la única forma de dominación que reconoce Bhabha es la de la soberanía moderna. Es por ello, por ejemplo, que puede utilizar las palabras «jerárquico» y «binario» como si fuesen términos intercambiables: en esta perspectiva, la jerarquía como tal se basa necesariamente en divisiones binarias, de modo tal que el mero hecho de la hibridación tiene el poder de destruir la jerarquía *tout court*. La hibridación misma es una política realizada de la diferencia que permite que las diferencias atraviesen las fronteras. Y éste es el punto donde se unen más claramente las posturas poscolonial y posmoderna: en el ataque conjunto a la dialéctica de la soberanía posmoderna y en proponer la liberación como una política de la diferencia.

Como los teóricos posmodernos, los teóricos poscoloniales, tales como Bhabha, nos interesan principalmente por cuanto constituyen síntomas de la transformación de la época que estamos experimentando, esto es, del tránsito al imperio. Tal vez los discursos mismos sólo sean posibles cuando los regímenes de la soberanía moderna ya están en decadencia. Sin embargo, al igual que los posmodernos, los teóricos poscoloniales en general nos ofrecen una visión muy confusa de esta transición porque permanecen aferrados a su ataque contra la antigua forma del poder y proponen una estrategia de liberación que sólo podía ser efectiva en aquel antiguo escenario. La perspectiva poscolonial continúa preocupada fundamentalmente por la soberanía colonial. Como dice Gyan Prakash, «Lo poscolonial existe como una consecuencia, como un después, luego de haber sido apaleado por el colonialismo».[9] Esto puede convertir a la teoría poscolonialista en una herramienta muy productiva para hacer una relectura de la historia, pero es enteramente insuficiente para teorizar sobre el poder global contemporáneo. Edward Said, ciertamente uno de los más brillantes autores de la esfera de la teoría poscolonial, sólo llega a condenar las actuales estructuras del poder global en la medida en que éstas perpetúan los remanentes culturales e ideológicos de la dominación colonialista europea.[10] Critica que «los Estados Unidos estén imitando las tácticas de los grandes imperios [esto es, los imperialismos europeos] que

fueron desmantelados después de la Primera Guerra Mundial».[11] Lo que no llega a reconocer es la novedad de las estructuras y de la lógica del poder que ordenan el mundo contemporáneo. El imperio no es un débil eco de los imperialismos modernos, sino que es una forma fundamentalmente nueva de dominio.

El fundamentalismo y/o el posmodernismo

Otro síntoma del pasaje histórico que ya estaba en marcha en las décadas finales del siglo XX es el surgimiento de los llamados fundamentalismos. Desde el derrumbe de la Unión Soviética, los grandes ideólogos de la geopolítica y los teóricos del fin de la historia presentaron constantemente los fundamentalismos como el principal peligro que acechaba el orden y la estabilidad globales. Sin embargo, el fundamentalismo es una categoría pobre y confusa que agrupa una serie de fenómenos en alto grado dispares. En general, podría decirse que los fundamentalismos, por diversos que sean, están vinculados entre sí por el modo en que se los percibe, tanto interior como exteriormente: son movimientos antimodernistas, resurgimientos de identidades y valores primordiales; se los percibe como una especie de reacción histórica o de desmodernización. No obstante, es más exacto y resulta más provechoso entender los diversos fundamentalismos no como la recreación de un mundo premoderno, sino, antes bien, como un enérgico repudio a la transición histórica que está en marcha. En este sentido, como las teorías posmodernas y poscolonialistas, los fundamentalismos también son un síntoma del tránsito al imperio.

Actualmente, en los medios se emplea con frecuencia el término «fundamentalismo» para referirse exclusivamente al fundamentalismo islámico, con lo cual se reduce la variedad de las formaciones sociales que corresponden a esa denominación y se reduce además la complejidad de tales formaciones a un fanatismo religioso, violento e intolerante que es sobre todo «antioccidental». El fundamentalismo islámico mismo, por supuesto, adquiere diversas formas y tiene una larga historia que se extiende a lo largo de toda la era moderna. El resurgimiento y el reformismo islámicos fueron fuertes en diferentes momentos de los siglos XVIII y XIX y las formas actuales del radicalismo islámico tienen algunas similitudes con aquellos movimientos anteriores. Sin embargo, lo que une de manera más coherente a los fundamentalismos islámicos es el hecho de *oponerse resueltamente a la modernidad y a la modernización.* En la medida en que la modernización cultural y política constituyó un proceso de secularización, los fundamentalismos islámicos se oponen a ella, proponiendo los textos sagrados como el centro de las constituciones políticas y colocando a líderes religiosos, tanto sacerdotes como juristas, en posiciones de po-

der político. También en lo relativo a los roles de género, a las estructuras familiares y a las formas culturales se establece una norma religiosa tradicional, inmutable, con la que comúnmente se procura desafiar las formas seculares progresivamente cambiantes de la modernidad. Contra la sociedad dinámica y secular del modernismo, el fundamentalismo parece proponer una sociedad estática y religiosa. En esta perspectiva, pues, como antimodernismo, los fundamentalismos islámicos parecen comprometidos en un esfuerzo por revertir el proceso de modernización social, separarse de las corrientes globales de la modernidad y recrear un mundo premoderno. La revolución iraní de 1979, por ejemplo, podría considerarse desde este punto de vista como una antirrevolución que pretende resucitar un orden antiguo.

Los fundamentalismos cristianos de los Estados Unidos también se presentan como movimientos en contra de la modernización social que recrean lo que se imagina que fue una formación social del pasado basada en textos sagrados. Estos movimientos deberían situarse ciertamente en la línea de la larga tradición estadounidense de proyectos tendientes a crear en América una nueva Jerusalén, una comunidad cristiana apartada tanto de la corrupción de Europa como del salvajismo del mundo «no civilizado».[12] El programa social más destacado de los grupos fundamentalistas cristianos actuales está concentrado en la (re)creación de la familia nuclear estable y jerárquica, que, según imaginan, existió en una época anterior y, por lo tanto, sus cruzadas se dirigen específicamente contra el aborto y la homosexualidad. Los fundamentalismos cristianos de los Estados Unidos también se inclinaron permanentemente (en diferentes momentos y en diferentes regiones, más o menos abiertamente) hacia un proyecto de supremacía blanca y pureza racial. La nueva Jerusalén casi siempre se imaginó como una Jerusalén blanca y patriarcal.

Estas caracterizaciones comunes de los fundamentalismos como un retorno a un mundo premoderno y tradicional y a sus valores sociales, de hecho, en lugar de aclarar oscurecen la verdadera esencia de estos movimientos. En realidad, las visiones fundamentalistas de un retorno al pasado se basan generalmente en engaños históricos. La pureza y la salubridad de la familia estable, nuclear y heterosexual proclamada por los fundamentalistas cristianos, por ejemplo, nunca existió en los Estados Unidos. La «familia tradicional» que sirve como fundamento ideológico es meramente una imitación de valores y prácticas que derivan más de los programas de televisión que de cualquier experiencia histórica real que haya tenido la institución de la familia.[13] Se trata de una imagen ficcional proyectada sobre el pasado, como la Main Street U.S.A. de Disneylandia, construida retrospectivamente a través de la lente de las angustias y los temores contemporáneos. El «retorno a la familia tradicional» de los

fundamentalistas cristianos no es en modo alguno una mirada retrospectiva, sino que se trata más bien de una nueva invención que forma parte de un proyecto político contra el orden social contemporáneo.

De manera similar, no deberíamos entender las formas actuales del fundamentalismo islámico como un retorno a formas y valores sociales pasados, ni siquiera en la perspectiva de quienes lo practican. De acuerdo con Fazlur Rahman: «En realidad es una denominación errónea llamar a los fenómenos que se dan en el Islam "fundamentalistas" salvo en la medida en que ponen énfasis en que la base del Islam son las dos fuentes originales: el Qur'an y la Sunna del profeta Mahoma. Aparte de eso, dan prioridad al *ijtihad*, el pensamiento original».[14] En realidad, los radicalismos islámicos contemporáneos se basan principalmente en el «pensamiento original» y en la invención de valores y prácticas originales que quizás imiten las de otros períodos del resurgimiento o el fundamentalismo, pero que en verdad constituyen una reacción contra el orden social presente. En ambos casos, el «retorno fundamentalista a la tradición» es realmente una nueva invención.[15]

El impulso antimoderno que define a los fundamentalismos podría pues comprenderse mejor no como un proyecto *pre*moderno, sino como un proyecto *pos*moderno. La posmodernidad del fundamentalismo debe reconocerse ante todo por su repudio a la modernidad como un arma de la hegemonía euroestadounidense y, en este sentido, el fundamentalismo islámico es en realidad el caso paradigmático. En el contexto de las tradiciones islámicas, el fundamentalismo es posmoderno por cuanto rechaza la tradición del modernismo islámico, para el cual la modernidad siempre estuvo codificada como asimilación o sumisión a la hegemonía euroestadounidense. «Si en el primer momento del período poscolonial, lo moderno significaba tratar de alcanzar la educación, la tecnología y la industrialización occidentales –escribe Akbar Ahmed–, lo posmoderno significaría un retorno a los valores tradicionales musulmanes y un rechazo del modernismo.»[16] Considerado simplemente en el plano cultural, el fundamentalismo islámico es un tipo paradójico de teoría posmoderna, denominación que recibe sólo porque cronológicamente está después del modernismo islámico y se opone a él. Sin embargo, se lo concibe más apropiadamente como posmoderna cuando se lo considera en el plano geopolítico. Rahman escribe: «El fundamentalismo posmoderno actual, en cierto aspecto importante, es novedoso porque su impulso básico es antioccidental [...]. De ahí su condena del modernismo clásico como una fuerza puramente occidentalizada».[17] Ciertamente, poderosos sectores del Islam fueron en cierto sentido «antioccidentales» desde el comienzo de la religión. Lo que es novedoso en el resurgimiento contemporáneo del fundamentalismo es el repudio de los poderes que están emergiendo en el nuevo orden imperial. En esta perspectiva, pues, en la medida en

que la revolución iraní constituyó un enérgico rechazo al mercado mundial, podríamos concebirla como la primera revolución posmoderna.

Esta alianza entre el posmodernismo y el fundamentalismo conforma, por cierto, una extraña pareja, considerando que los discursos posmoderno y fundamentalista se sitúan en casi todos los aspectos como polos opuestos: hibridación contra pureza, diferencia contra identidad, movilidad contra estasis. Nos parece que los posmodernos y la ola actual de fundamentalismos surgieron no sólo al mismo tiempo, sino además en respuesta a la misma situación, sólo que en polos opuestos de la jerarquía global, de acuerdo con una sorprendente distribución geográfica. Simplificando mucho, podría decirse que los discursos posmodernos atraen principalmente a los ganadores de los procesos de globalización y que los discursos fundamentalistas atraen a los perdedores. En otras palabras, algunos experimentan las tendencias globales actuales hacia una mayor movilidad, indeterminación e hibridación como una especie de liberación, pero otros las consideran una exacerbación de su sufrimiento. Ciertamente, las fuerzas de apoyo popular a los proyectos fundamentalistas –desde el Frente Nacional de Francia y el fundamentalismo cristiano de los Estados Unidos a los Hermanos Islámicos– se expandieron más ampliamente entre aquellos que han quedado más subordinados y excluidos a causa de las transformaciones recientes de la economía global y entre quienes están más amenazados por la creciente movilidad del capital. Los perdedores de los procesos de globalización podrían ser en realidad quienes nos den la indicación más potente de la transformación que está en marcha.

La ideología del mercado mundial

Muchos de los conceptos caros a los pensadores posmodernos y a los poscolonialistas encuentran una perfecta correspondencia en la ideología actual del capital corporativo y del mercado mundial. La ideología del mercado mundial siempre fue el discurso antifundacional y antiesencialista por excelencia. La circulación, la movilidad, la diversidad y la mezcla son sus condiciones mismas de posibilidad. El comercio reúne las diferencias ¡y cuanto más las reúna, tanto mejor! Las diferencias (de mercancías, de poblaciones, de culturas, etcétera) parecen multiplicarse indefinidamente en el mercado mundial que ataca con la mayor de las violencias las fronteras fijas y arrasa con cualquier división binaria en virtud de sus infinitas multiplicidades.

A medida que va cobrando su forma plena, el mercado mundial actual tiende a desconstruir las fronteras del Estado-nación. En un período anterior, los Estados-nación eran los actores principales de la organización imperialista moderna de la producción y el intercambio global, pero

para el mercado mundial hoy se van transformando cada vez más en meros obstáculos. Robert Reich, ex secretario de trabajo de los Estados Unidos, está en una excelente posición para reconocer y alabar la superación de las fronteras nacionales que tiene lugar en el mercado mundial. Reich afirma que «puesto que casi todos los factores de producción –el dinero, la tecnología, las fábricas y los equipamientos– cruzan sin esfuerzo las fronteras, la idea misma de una economía [nacional] va perdiendo sentido». En el futuro «no habrá productos o tecnologías *nacionales*, ni empresas nacionales, ni industrias nacionales. Ya no habrá economías nacionales, al menos en el sentido en que comprendemos hoy ese concepto».[18] Al caer las fronteras nacionales, el mercado mundial se libera del tipo de divisiones binarias que habían impuesto los Estados-nación y en ese nuevo espacio libre aparece una miríada de diferencias. Por supuesto que estas diferencias no se mueven libremente a través de un espacio global uniforme, sino que están rigurosamente organizadas dentro de las redes globales del poder constituidas por estructuras en alto grado diferenciadas y móviles. Arjun Appadurai capta muy bien la nueva cualidad de estas estructuras al hacer una analogía con los paisajes campestres o, mejor aún, con los paisajes marinos: en el mundo contemporáneo, Appadurai ve paisajes financieros, paisajes tecnológicos, paisajes étnicos, etcétera.[19] La palabra «paisaje» nos permite, por un lado, indicar la fluidez y la irregularidad de estos diferentes campos y, por el otro, indicar los aspectos comunes formales que aparecen en esferas tan diversas como las finanzas, la cultura, las mercancías y la demografía. El mercado mundial establece una verdadera política de la diferencia.

Los diversos «paisajes» del mercado mundial le suministran al capital potencialidades en una escala antes inimaginable. No debería sorprendernos, entonces, que el pensamiento posmoderno y sus conceptos centrales hayan aflorado en los diferentes campos de la práctica y la teoría propios del capital, tales como el marketing, la organización gerencial y la organización de producción. El posmodernismo es, en realidad, la lógica a través de la cual opera el capital global. El área de marketing quizás sea la que mantiene la relación más clara con las teorías posmodernas y hasta podríamos decir que las estrategias de marketing capitalistas han sido durante largo tiempo posmodernas *avant la lettre*. Por un lado, las prácticas de marketing y de consumo constituyen el terreno ideal para desarrollar el pensamiento posmoderno: ciertos teóricos posmodernos, por ejemplo, consideran que la adquisición perpetua y el consumo de mercancías y de imágenes mercantilizadas son las actividades paradigmáticas que definen la experiencia posmoderna, nuestro viaje colectivo a través de la hiperrealidad.[20] Por otro lado, el pensamiento posmoderno –al poner énfasis en conceptos tales como la diferencia y la multiplicidad, al elogiar el fetichismo y los simulacros, al mostrarse continuamente fascinado con lo

nuevo y con la moda– es una descripción excelente de los esquemas capitalistas ideales de consumo de mercancías y, por lo tanto, ofrece una oportunidad de perfeccionar las estrategias de marketing. Como dice un teórico del marketing, hay claros «paralelos entre las prácticas de mercado contemporáneas y los preceptos del posmodernismo».[21]

El marketing mismo es una práctica basada en las diferencias y cuantas más diferencias existan, tanto más pueden desarrollarse las estrategias de marketing. Poblaciones cada vez más híbridas y diferenciadas presentan un número creciente de «mercados puntuales» a los que hay que dirigirse con estrategias de marketing específicas: una para varones gay latinos de entre dieciocho y veintidós años, otra para adolescentes chinas estadounidenses, etcétera. El marketing posmoderno reconoce la diferencia de cada mercancía y de cada segmento de la población y adapta sus estrategias de acuerdo con tales diferencias.[22] Cada diferencia es una oportunidad.

Las prácticas del marketing posmoderno representan el ciclo de consumo del capital contemporáneo, su faceta externa, pero a nosotros nos interesan aún más las tendencias posmodernas que se dan dentro del ciclo de la producción capitalista. En la esfera productiva, el pensamiento posmoderno quizás ha tenido el impacto directo más amplio en el campo de la teoría del gerenciamiento y la organización. Los autores especializados en este campo sostienen que las grandes y complejas organizaciones modernas, con sus fronteras rígidas y sus unidades homogéneas, ya no son adecuadas para hacer negocios en el mundo posmoderno: «La organización posmoderna –escribe uno de estos teóricos– tiene ciertos rasgos distintivos; particularmente, procura reducir o moderar el tamaño y la complejidad y adopta estructuras y modos de cooperación interinstitucionales flexibles para hacer frente a las turbulentas condiciones ambientales y de organización».[23] Así es como las organizaciones posmodernas se conciben o bien como estructuras situadas en las fronteras entre los diferentes sistemas y culturas, o bien como organizaciones internamente híbridas. Lo esencial para la gestión posmoderna es que las organizaciones sean móviles, flexibles y capaces de tratar eficientemente con la diferencia. En este sentido, las teorías posmodernas prepararon el camino para la transformación de las estructuras internas de las organizaciones capitalistas.

La «cultura» que existe dentro de estas organizaciones también adoptó los preceptos del pensamiento posmoderno. Las grandes empresas transnacionales que se montan sobre las fronteras nacionales y enlazan el sistema global, en su interior son mucho más diversificadas y fluidas culturalmente que las organizaciones modernas parroquiales de los años anteriores. Los gurúes contemporáneos de la cultura corporativa, contratados por las gerencias como consultores y diseñadores de estrategias, predican la eficiencia y la rentabilidad que aportan la diversidad y el

multiculturalismo dentro de las grandes empresas.[24] Cuando se observa atentamente la ideología corporativa de los Estados Unidos (y, en menor medida, pero aun así en un grado significativo, la práctica corporativa estadounidense) se advierte con claridad que las grandes empresas no operan sencillamente excluyendo al Otro (desde el punto de vista del género y/o de la raza). En realidad, las antiguas formas modernas de la teoría racista y sexista son los enemigos explícitos de esta nueva cultura corporativa. Las grandes corporaciones procuran incluir las diferencias dentro de su ámbito y con ello apuntan a maximizar la creatividad, la espontaneidad y la diversidad dentro del ambiente laboral. Potencialmente, la gran empresa debería incluir a personas de todas las razas, sexos y orientaciones sexuales; la rutina diaria del lugar de trabajo debería rejuvenecerse en virtud de los cambios inesperados y una atmósfera de distensión. ¡Rompamos las viejas barreras y dejemos que florezcan cien flores![25] La tarea del jefe es, en consecuencia, organizar estas energías y diferencias en beneficio de un mayor provecho. Este proyecto ha sido denominado adecuadamente «gestión de la diversidad». A esta luz, las grandes compañías parecen no sólo «progresistas», sino también «posmodernas», instituciones líderes de una política de la diferencia muy real.

También los procesos de producción del capital han adoptado formas que se hacen eco de los proyectos posmodernos. Tendremos una amplia oportunidad de analizar (particularmente en el capítulo 13) en qué medida la producción ha llegado a organizarse en redes flexibles e híbridas. En nuestra perspectiva, éste es el aspecto más importante que hace que las transformaciones del capital y el mercado mundial constituyan un proceso real de posmodernización.

Por cierto, estamos de acuerdo con aquellos teóricos contemporáneos, tales como David Harvey y Fredric Jameson, que ven en la posmodernidad una nueva fase de la acumulación y la mercantilización capitalistas que acompañan la realización contemporánea del mercado mundial.[26] La política global de la diferencia establecida por el mercado mundial no se caracteriza por el libre juego y la igualdad, sino por la imposición de nuevas jerarquías o, mejor aún, por un proceso constante de jerarquización. Las teorías posmodernas y poscolonialistas (y también los fundamentalismos aunque de un modo muy diferente) son en realidad centinelas que nos señalan la transición que estamos viviendo hoy y, en este sentido, son indispensables.

Las comisiones de la verdad

No deberíamos olvidar que los discursos posmodernos y poscoloniales son efectivos sólo en locaciones geográficas muy específicas y en cier-

tos estratos de la población. Como discurso político, el posmodernismo tiene cierta difusión en Europa, en Japón y en América latina, pero su lugar principal de aplicación se sitúa en el seno de una elite de la *intelligentsia* estadounidense. Algo semejante ocurre con la teoría poscolonial, que comparte ciertas tendencias posmodernas: fue desarrollada sobre todo por un grupo de estudiosos cosmopolitas que se desplazan por las distintas metrópolis y las principales universidades de Europa y los Estados Unidos. Esta especificidad no invalida las perspectivas teóricas, pero debería hacernos reflexionar un momento sobre sus implicaciones políticas y sus efectos prácticos. A lo largo de la historia, numerosos discursos genuinamente progresistas y liberadores surgieron de grupos de elite y aquí no tenemos la menor intención de cuestionar la vocación de tal teorización *tout court*. Más importantes que la especificidad de estos teóricos son las resonancias que tienen sus conceptos en las diferentes locaciones geográficas y de clase.

Ciertamente, a muchas personas de diversos lugares del mundo la hibridación, la movilidad y la diferencia no les parecen inmediatamente liberadoras en sí mismas. Enormes poblaciones consideran la movilidad como un aspecto más de su sufrimiento, porque se las desplaza aún más rápidamente cuando las circunstancias son más desastrosas. Durante varias décadas, el proceso de modernización provocó migraciones masivas desde las áreas rurales hacia los centros metropolitanos, tanto dentro de cada país como a través del mundo. Las corrientes internacionales de mano de obra no han dejado de crecer durante los últimos años, no sólo desde el sur hacia el norte, representadas por los trabajadores o inmigrantes, legales e ilegales, sino también del sur al sur, esto es, las migraciones de obreros temporarios o semipermanentes que se desplazan de una región del sur a otra, como es el caso de los obreros del sur de Asia que se trasladan al Golfo Pérsico. Sin embargo, estas migraciones masivas de trabajadores quedan empequeñecidas, tanto en lo que se refiere a la cantidad como a las penurias sufridas, por las de aquellos que se ven obligados a abandonar sus hogares y su tierra a causa del hambre y la guerra. Basta echar una mirada superficial por el mundo, de América central a África central, desde los Balcanes hasta el sudeste asiático, para advertir la desesperante situación de aquellos a quienes se les ha impuesto tal movilidad. Para ellos, la movilidad a través de las fronteras a menudo equivale a una migración forzada en la mayor de las pobrezas que difícilmente perciban como una situación liberadora. En realidad, en la perspectiva de esas personas, probablemente la necesidad más urgente sea, por el contrario, un lugar estable y definido donde vivir, cierta inmovilidad.

La oposición epistemológica posmoderna a «la Ilustración» –su ataque a las narrativas rectoras y su crítica de la verdad– también pierde su aura

liberadora cuando se la saca del contexto de las elites intelectuales europeas y estadounidenses. Consideremos, por ejemplo, el mandato de la Comisión de la Verdad formada al finalizar la guerra civil de El Salvador, o las instituciones semejantes establecidas por los regímenes posdictatoriales y postautoritarios en América latina y en Sudáfrica. En el contexto del terror de Estado y el desconcierto, aferrarse a la primacía del concepto de verdad puede ser una enérgica y necesaria forma de resistencia. Determinar y hacer pública la verdad del pasado reciente –atribuyendo a los funcionarios estatales la responsabilidad de actos específicos y, en algunos casos, exigiendo reparación– se presenta en tales ocasiones como la inevitable condición previa para cualquier futuro democrático. Aquí las narrativas rectoras de la Ilustración no parecen tan represoras y el concepto de verdad no es fluctuante ni inestable, ¡todo lo contrario! La verdad es que este general ordenó torturar y asesinar a aquel líder sindical y que este coronel produjo una masacre en tal aldea. Hacer públicas tales verdades es un proyecto ejemplar de la Ilustración de la política modernista y, en tales contextos, criticar esta actitud sólo serviría para ayudar a los poderes falsarios y represores del régimen atacado.

En nuestro mundo imperial actual, el potencial liberador de los discursos posmodernos y poscoloniales que hemos descrito sólo tiene sentido en el marco de una población de elite que goza de ciertos derechos, de cierto nivel de riqueza y de cierta posición en la jerarquía global. No obstante, este reconocimiento no debe tomarse como una refutación completa. En realidad, no se trata de optar por una cosa o por la otra. La diferencia, la hibridación y la movilidad no son liberadoras en sí mismas, pero tampoco lo son la verdad, la pureza y la estasis. La práctica revolucionaria real se refiere al plano de la *producción*. La verdad no nos hará libres, pero tomar el control de la producción de la verdad, sí. La movilidad y la hibridación no son liberadoras, pero tomar el control de la producción de la movilidad y la estasis, las purezas y las mezclas, sí lo es. Las verdaderas comisiones de la verdad del imperio serán asambleas constituyentes de la multitud, fábricas sociales de producción de verdad.

Los pobres

En todos y cada uno de los períodos históricos, es posible identificar, a veces negativamente, pero invariablemente de manera apremiante, a un sujeto social que está siempre presente, es en todas partes el mismo y siempre lleva una forma común de vida. Esta forma no es la de los poderosos y los ricos: éstos son cifras meramente parciales y localizadas, quantitate signatae. *El único «nombre común» no localizado de diferencia pura en todas las épocas es el de los pobres. El pobre está desamparado, excluido, se lo reprime y explota. ¡Y aun así vive! El común denominador de la vida, la base de la multitud. Es extraño, pero también esclarecedor, que los autores posmodernos rara vez adopten esta figura en sus teo-*

rizaciones. Es extraño porque el pobre es, en cierto sentido, una eterna figura posmoderna: la figura de un sujeto móvil, transversal, ominipresente y diferente; el testamento del carácter incontrolable y aleatorio de la existencia.

Este nombre común, el pobre, es también el fundamento de toda posibilidad de humanidad. Como lo señalaba Nicolás Maquiavelo, en el «retorno a los comienzos» que caracteriza la fase revolucionaria de las religiones y las ideologías de la modernidad, siempre se ve al pobre como a alguien que tiene una capacidad profética: el pobre no sólo está en *el mundo, sino que es la posibilidad misma del mundo. Sólo el pobre vive radicalmente el ser presente y real, en la indigencia y el sufrimiento, y por ello sólo el pobre tiene la capacidad de renovar el ser. La divinidad de la multitud, de los pobres, no apunta a ninguna trascendencia. Por el contrario, aquí y sólo aquí, en este mundo, en la existencia de los pobres queda presentado, confirmado, consolidado y abierto el campo de la inmanencia. El pobre es Dios en la tierra.*

Hoy no existe siquiera la ilusión de un Dios trascendente. Los pobres han disuelto esa imagen y han recuperado su poder. Hace ya mucho tiempo la modernidad se inauguraba con la risa de Rabelais, con la supremacía realista del vientre del pobre, con una poética que expresa todo lo que hay en la humanidad desamparada, «de la faja central hacia abajo». Más tarde, a través de los procesos de acumulación primitiva, el proletariado emergió como un sujeto colectivo que podía expresarse en la materialidad y la inmanencia, una multitud de pobres que no sólo profetizaba sino que además producía y que así abría posibilidades que no eran virtuales, sino concretas. Hoy, finalmente, en los regímenes biopolíticos de producción y en los procesos de la posmodernización, el pobre es una figura sometida y explotada, pero aun así, una figura de producción. Y allí está precisamente la novedad. Hoy, en todas partes, en la base del concepto y el nombre común de los pobres, hay una relación de producción. ¿Por qué los pensadores posmodernos son incapaces de interpretar este paso? Nos dicen que un régimen de relaciones lingüísticas transversales ha penetrado en el universo unificado y abstracto del valor. Pero, ¿quién es el sujeto que produce «transversalmente»? ¿Quién le da un sentido creativo al lenguaje? ¿Quién sino el pobre, sometido y anhelante, empobrecido y fuerte, cada vez más fuerte? Aquí, en este dominio de la producción global, el pobre se distingue, no ya únicamente por su capacidad profética, sino también por su indispensable presencia en la producción de una riqueza común, cada vez más explotado y cada vez más reducido a los salarios del que manda. El pobre mismo es poder. Hay una Pobreza Mundial, pero sobre todo hay una Posibilidad Mundial y sólo el pobre es capaz de hacerla realidad.

Vogelfrei, *«libre como un ave», es la expresión que empleaba Marx para describir al proletariado, que al comienzo de la modernidad, en los procesos de acumulación primitiva, había sido liberado dos veces: en primer lugar, era libre de la propiedad de su amo (esto es, libre de la servidumbre); y, en segundo lugar, había quedado «liberado» de los medios de producción, había sido separado del suelo y ya no tenía nada que vender más que su propia fuerza laboral. En este sentido, el*

proletariado fue obligado a convertirse en la posibilidad pura de riqueza. Con todo, la corriente dominante de la tradición marxista siempre odió a los pobres, precisamente por ser «libres como las aves», por ser inmunes a la disciplina de la fábrica y a la disciplina necesaria para la construcción del socialismo. Recordemos, por ejemplo, que cuando a comienzos de la década de 1950, Vittorio De Sica y Cesare Zavattini hacen que los pobres salgan volando en escobas al final de su bello filme Milagro en Milán, *fueron violentamente denunciados como utópicos por los voceros del realismo socialista.*

El Vogelfrei *es un ángel o un demonio intratable. Y aquí, después de tantos intentos de transformar a los pobres en proletarios y a los proletarios en un ejército de liberación (la idea de ejército siempre tuvo un peso importante en la noción de liberación), surge una vez más, en la posmodernidad, a la luz cegadora del día, la multitud, el nombre común de los pobres. Surge plenamente a la luz porque en la posmodernidad el sometido absorbió al explotado. En otras palabras, los pobres, cada persona pobre, la multitud de personas pobres se comió y digirió a la multitud de proletarios. Por ese hecho mismo, el pobre llegó a ser productivo. Hasta el cuerpo prostituido, la persona desamparada, el hambre de la multitud: todas las formas de la pobreza se hicieron productivas. Y los pobres llegaron a ser aún más importantes que nunca: la vida de los pobres cerca el planeta y lo envuelve con su deseo de creatividad y libertad. El pobre es la condición de toda producción.*

Dice el cuento que en el origen de la sensibilidad posmoderna y la construcción del concepto de posmodernismo están aquellos filósofos socialistas franceses que en su juventud alababan la disciplina fabril y los resplandecientes horizontes del verdadero socialismo, pero que se arrepintieron después de la crisis de 1968 y bajaron los brazos proclamando la futilidad de la ficción comunista de recuperar la riqueza social. Hoy, esos mismos filósofos desconstruyen, banalizan y se burlan cínicamente de toda lucha social que se oponga al triunfo universal del valor de intercambio. Los medios y la cultura de los medios nos dicen que aquellos filósofos son los únicos que reconocieron esta nueva era del mundo, pero eso no es verdad. El descubrimiento de la posmodernidad consistió en volver a poner a los pobres en el centro del campo político y productivo. Los verdaderamente proféticos fueron los pobres, la risa libre como un pájaro de Charlie Chaplin quien, libre de cualquier ilusión utópica y, sobre todo, de cualquier disciplina *de liberación, interpretó los «tiempos modernos» de la pobreza pero, al mismo tiempo, vinculó el nombre del pobre al de la vida, una vida liberada y una productividad liberada.*

Capítulo 8

EL PODER EN RED: LA SOBERANÍA DE LOS ESTADOS UNIDOS Y EL NUEVO IMPERIO

Estoy persuadido de que nunca antes hubo ninguna Constitución tan bien calculada como la nuestra para la expansión imperial y el autogobierno.

THOMAS JEFFERSON

Nuestra Constitución es tan simple y práctica que siempre es posible satisfacer necesidades extraordinarias modificando el énfasis y el ordenamiento, sin perder la forma esencial.

FRANKLIN D. ROOSEVELT

Para poder articular la naturaleza de la soberanía imperial, ante todo debemos retroceder un paso en el tiempo y considerar las formas políticas que le prepararon el terreno y constituyen su prehistoria. La revolución estadounidense representa un momento de gran innovación y ruptura en la genealogía de la soberanía moderna. El proyecto constitucional de los Estados Unidos, surgido de las luchas por la independencia y formado a través de una rica historia de posibilidades alternativas, se abrió como una flor rara en la tradición de la soberanía moderna. Remontarnos a las formulaciones originales que tuvo la noción de soberanía en los Estados Unidos nos permitirá reconocer las significativas diferencias que la separan de la soberanía moderna tal como la describimos hasta ahora y discernir las bases sobre las cuales se instauró la nueva soberanía imperial.

LA REVOLUCIÓN ESTADOUNIDENSE Y EL MODELO DE LAS DOS ROMAS

La revolución estadounidense y la «nueva ciencia política» proclamada por los autores de *The Federalist* rompieron con la tradición de la soberanía moderna, «retornando a los orígenes» y desarrollando, al mismo tiempo, nuevos lenguajes y nuevas formas sociales que median entre lo único y lo múltiple. A diferencia del fatigado trascendentalismo de la soberanía moderna, presentado en la forma propuesta por Hobbes o en la forma propuesta por Rousseau, los constituyentes estadounidenses pen-

saban que sólo la república puede ofrecer un orden a la democracia, o más precisamente, que el orden de la multitud no debe nacer de una transferencia de los títulos del poder y el derecho, sino de un acuerdo interno con la multitud, de una interacción democrática de las fuerzas, vinculadas entre sí en redes. En otras palabras, la nueva soberanía puede surgir sólo de la formación constitucional de límites y contrapesos, frenos y equilibrios, que no sólo constituye un poder central sino que además mantiene el poder de la multitud. Aquí ya no hay necesidad ni lugar para la trascendencia del poder. Como escriben los autores de *The Federalist*:

> La ciencia de la política, como la mayor parte de las demás ciencias, ha hecho grandes progresos. Hoy se comprende muy bien la eficacia de varios de sus principios que los antiguos no conocían en absoluto o conocían de manera imperfecta. La distribución regular del poder en distintos departamentos; la introducción de frenos y equilibros legislativos; la institución de tribunales compuestos por jueces que conservan su cargo mientras dure su buena conducta; la representación popular en la legislatura a través de diputados elegidos por el pueblo; todos éstos son descubrimientos totalmente novedosos o que han progresado hacia la perfección principalmente en los tiempos modernos. Son medios, poderosos medios, que permiten conservar las excelencias del gobierno republicano y disminuir o evitar sus imperfecciones.[1]

Lo que cobra forma a través de estas líneas es una idea extraordinariamente secular e inmanentista, a pesar de la profunda religiosidad que recorre todos los textos de los Padres Fundadores. Es una idea que redescubre el humanismo revolucionario del Renacimiento y lo perfecciona convirtiéndolo en una ciencia política y constitucional. El poder puede estar constituido por una serie de poderes que se regulan y ordenan entre sí conformando redes. La soberanía puede ejercerse en un vasto horizonte de actividades que la subdividen sin negar por ello la unidad y que la subordinan continuamente al movimiento creativo de las masas.

Historiadores contemporáneos, tales como J. G. A. Pocock, que vinculan el desarrollo de la Constitución de los Estados Unidos y su noción de soberanía política a la tradición maquiavelista, echan bastante luz sobre esta desviación del concepto moderno de soberanía.[2] Estos autores vinculan la Constitución de los Estados Unidos, no al maquiavelismo barroco y contrarreformista que hace una apología de la razón de Estado y de todas las injusticias que derivan de ella, sino a la tradición del maquiavelismo republicano que, después de haber inspirado a los protagonistas de la revolución inglesa, fue reconstruida en el éxodo atlántico por los demócratas europeos que fueron rechazados pero no vencidos.[3] Esta tradición republicana tiene un sólido cimiento en los textos del propio Maquiavelo. Ante todo, está el concepto maquiavelista de poder entendido como un *poder constitutivo*, es decir, como producto de una dinámica social interna

e inmanente. Para Maquiavelo, el poder es siempre republicano; es siempre el producto de la vida de la multitud y constituye su propia trama de expresión. La ciudad libre del humanismo renacentista es la utopía que sostiene este principio revolucionario. El segundo principio maquiavelista presente en la tradición republicana es que la base social de esta soberanía democrática es siempre conflictiva. El poder se organiza a través de la aparición y la interacción de los contrapoderes. La ciudad es pues un poder constitutivo que se forma a través de conflictos sociales plurales articulados en continuos procesos constitucionales. Así es como interpreta Maquiavelo la organización de la antigua Roma republicana y como la noción republicana de la ciudad llega a transformarse en el fundamento de una teoría y una práctica políticas realistas: el conflicto social es la base de la estabilidad del poder y la lógica de la expansión de la ciudad. El pensamiento de Maquiavelo inauguró una revolución copernicana que reconfiguró la política como movimiento perpetuo. Éstas son las principales enseñanzas que legó el Maquiavelo republicano a la doctrina atlántica de la democracia.[4]

Esta Roma republicana no fue la única Roma que fascinó a Maquiavelo y que guió a los republicanos atlánticos. La nueva «ciencia de la política» que propusieron también se inspiró en la Roma imperial, particularmente en la forma que adquiere en los escritos de Polibio. En primer lugar, el modelo de la Roma imperial descrito por Polibio daba un sustento más sólido al proceso republicano de la mediación de las fuerzas sociales y lo hacía concluir en una síntesis de diversas formas de gobierno. Polibio concibió la forma perfecta del poder estructurada mediante una Constitución mixta que combina el poder monárquico, el poder aristocrático y el poder democrático.[5] Los representantes de la nueva ciencia política en los Estados Unidos organizaron estos tres poderes como las tres ramas de la Constitución republicana. Cualquier desequilibrio que se diera entre estos tres poderes –y éste es el segundo signo de la influencia de Polibio– constituiría un síntoma de corrupción. La Constitución maquiavelista de los Estados Unidos es una estructura diseñada contra la corrupción, tanto de las facciones como de los individuos, tanto de los grupos como del Estado. Es una Constitución proyectada para resistir a cualquier caída cíclica en la corrupción activando a las masas en su conjunto y organizando su capacidad constituyente en redes de contrapoderes organizados, en flujos de funciones diversas y niveladas y en un proceso de autorregulación dinámica y expansiva.

No obstante, estos modelos antiguos sólo pueden llegar a caracterizar de manera insuficiente la experiencia de los Estados Unidos, porque en muchos sentidos, ésta fue realmente nueva y original. En períodos muy diferentes, Alexis de Tocqueville y Hannah Arendt comprendieron el carácter novedoso de esta nueva ideología y esta nueva forma de poder. De

los dos, Tocqueville fue el más cauto. Aunque reconocía la vitalidad del nuevo mundo político de los Estados Unidos y admitía que allí se había forjado la síntesis de diversas formas de gobierno en una democracia regulada de masas, tambien sostenía que en los Estados Unidos la revolución democrática había alcanzado sus límites democráticos. De modo que su juicio sobre si la democracia estadounidense podía escapar al viejo ciclo de corrupción era impreciso, si no ya directamente pesimista.[6] Hannah Arendt, en cambio, elogió sin reservas la democracia estadounidense como el sitio de invención de la política moderna misma. La idea central de la revolución estadounidense, afirmaba Arendt, es el establecimiento de la libertad o, más precisamente, la fundación de un cuerpo político que garantice un espacio donde pueda operar la libertad.[7] Arendt pone el acento en el *establecimiento* de esta democracia en la sociedad, es decir, en la firmeza de su basamento y la estabilidad de su funcionamiento. De acuerdo con esta autora, la revolución tiene éxito en la medida en que pone fin a la dinámica de los poderes constituyentes y establece un poder constituido estable.

Más adelante haremos nuestra propia crítica de esta noción de poder en red contenida en la Constitución de los Estados Unidos, pero ahora queremos sencillamente destacar su originalidad. A diferencia de las concepciones europeas modernas de la soberanía, que atribuían el poder político a una esfera trascendente y por ende apartaban y enajenaban las fuentes del poder de la sociedad, en este caso el concepto de soberanía se refiere a un poder que se sitúa por entero en el seno de la sociedad. La política no se opone a la sociedad, sino que se integra a ella y la complementa.

El imperio extensivo

Antes de pasar a analizar cómo se desarrolló y transformó este nuevo principio de soberanía en el curso de la historia de los Estados Unidos, concentraremos nuestra atención por un momento en la naturaleza del concepto mismo. La primera característica de la noción estadounidense de soberanía es que propone una idea de la inmanencia del poder que se opone al carácter trascendente de la soberanía europea moderna. Esta idea de inmanencia se basa en una idea de productividad. Si así no fuera, el principio sería impotente: sólo con la inmanencia la sociedad no posee nada que le permita llegar a ser política. La multitud que constituye la sociedad es productiva. La soberanía de los Estados Unidos no consiste pues en regular a la multitud, sino que, antes bien, surge como el resultado de las sinergias productivas de ésta. Tanto la revolución humanista del Renacimiento como las posteriores experiencias del protestantismo

sectario desarrollaron esta idea de productividad. Siguiendo la ética protestante, podría decirse que sólo la fuerza productiva de la multitud demuestra la existencia de Dios y su presencia en la tierra.[8] El poder no es algo que nos manda despóticamente, sino algo que creamos. La Declaración de la Independencia de los Estados Unidos ensalza esta nueva idea del poder en los términos más claros. La emancipación de la humanidad de todo poder trascendente se funda en el poder de la multitud para construir sus propias instituciones políticas y constituir la sociedad.

Sin embargo, este principio de producción constituyente surge o se explica en virtud de un procedimiento de autorreflexión, en una especie de ballet dialéctico. Ésta es la segunda característica de la noción estadounidense de la soberanía. En el proceso de constituir la soberanía en el plano de la inmanencia, también tiene lugar una experiencia de finitud que corresponde a la naturaleza conflictiva y plural de la multitud misma. El nuevo principio de soberanía parece producir su propio límite interno. Para evitar que estos obstáculos quiebren el orden y vacíen de todo contenido el proyecto, el poder soberano debe apoyarse en el ejercicio del control. En otras palabras, después de un primer momento de afirmación sobreviene una negación dialéctica del poder constituyente de la multitud que conserva la teleología del proyecto de soberanía. ¿Nos hallamos pues ante un punto crítico de la elaboración del nuevo concepto? La trascendencia, primero rechazada cuando se define la fuente del poder, ¿reaparece ahora, entrando por la puerta trasera en el ejercicio del poder, cuando se afirma que la multitud es finita y, por lo tanto, requiere instrumentos especiales de corrección y control?

Esta consecuencia es una amenaza constante, pero después de haber reconocido estos límites internos, el nuevo concepto estadounidense de soberanía se abre con fuerza extraordinaria hacia afuera, como si quisiera desterrar de su propia Constitución la idea de control y el momento de reflexión. La tercera característica de esta noción de soberanía es su tendencia a poner en práctica un proyecto abierto, expansivo, en un territorio ilimitado. Aunque el texto de la Constitución de los Estados Unidos está extremadamente atento al momento autorreflexivo, la vida y el ejercicio de la Constitución están, en cambio, a lo largo de toda su historia política y jurídica, decididamente abiertos a los movimientos expansivos, a la renovada declaración de los fundamentos democráticos del poder. El principio de expansión se bate continuamente contra las fuerzas de limitación y control.[9]

Es sorprendente hasta qué punto se parece este experimento estadounidense a la antigua experiencia constitucional y, específicamente, a la teoría política inspirada por la Roma imperial. En aquella tradición, el conflicto entre el límite y la expansión siempre se resolvía en favor de la expansión. Maquiavelo decía que eran expansivas aquellas repúblicas cu-

yas bases democráticas conducían tanto a la continua producción de conflictos como a la apropiación de nuevos territorios. Polibio concebía la expansión como la recompensa a la perfecta síntesis de las tres formas de gobierno, porque la forma eminente de tal poder alentaba la presión democrática de la multitud para superar todo límite y todo control. Sin expansión, la república corre constantemente el riesgo de quedar absorbida en el ciclo de corrupción.[10]

Es necesario distinguir esta tendencia expansiva democrática, implícita en la noción de poder en red, de las demás formas de expansión, puramente conquistadoras e imperialistas. La diferencia fundamental es que la expansión del concepto inmanente de soberanía es inclusiva, no excluyente. Dicho en otros términos, cuando se expande, esta nueva soberanía no anexa ni destruye a los otros poderes con los que se enfrenta sino que, por el contrario, se abre a ellos y los incluye en su red. Lo que se abre es la base de consenso y así, a través de la red constitutiva de poderes y contrapoderes, se reforma continuamente la totalidad del cuerpo soberano. Precisamente, el nuevo concepto de soberanía es profundamente reformista a causa de esta tendencia expansiva.[11]

Ahora estamos en condiciones de distinguir claramente la *tendencia expansiva* de la república democrática del *expansionismo* de la soberanía trascendente o –porque esto es lo que está principalmente en juego– del expansionismo de los Estados-nación de la modernidad. La idea de soberanía como poder expansivo en redes se instala en la bisagra que vincula el principio de una república democrática a la idea de imperio. El imperio sólo puede concebirse como una república universal, una red de poderes y contrapoderes estructurados en una arquitectura sin fronteras e inclusiva. Esta expansión imperial nada tiene que ver con el imperialismo ni con aquellos organismos de Estado concebidos para conquistar, saquear, cometer genocidio, colonizar e imponer la esclavitud. A diferencia de tales imperialismos, el imperio extiende y consolida el modelo de poder en red. Ciertamente, cuando consideramos estos procesos imperiales en una perspectiva histórica (y pronto nos ocuparemos de ellos en la perspectiva de la historia de los Estados Unidos), vemos claramente que los momentos expansivos del imperio estuvieron bañados de sangre y lágrimas, pero esta innoble historia no niega la diferencia entre los dos conceptos.

Tal vez la característica fundamental de la soberanía imperial sea que *su espacio está siempre abierto.* Como vimos en los capítulos previos, la soberanía moderna que se desarrolló en Europa desde el siglo XVI tenía la concepción de un espacio limitado y la administración soberana vigilaba siempre sus fronteras. La soberanía moderna reside precisamente en el límite. En la concepción imperial, en cambio, el poder encuentra siempre renovada y siempre recreada la lógica de su orden precisamente en la expansión. Esta definición del poder imperial plantea numerosas parado-

jas: la indiferencia de los sujetos unida a la singularización de las redes productivas; el espacio abierto y expansivo del imperio junto con sus continuas reterritorializaciones; y así sucesivamente. Sin embargo, la idea de un imperio que es también una república democrática nace precisamente de vincular y combinar los términos extremos de estas paradojas. La tensión de estas paradojas conceptuales estará permanentemente presente en la articulación y el establecimiento prácticos de la soberanía imperial.

Finalmente, deberíamos hacer notar que en la base del desarrollo y la expansión del imperio hay una idea de paz. Ésta es una idea inmanente de paz decididamente opuesta a la idea trascendente de la paz, es decir, la paz que sólo el soberano trascendente puede imponer en la sociedad cuya naturaleza se define por la guerra. En el imperio, por el contrario, la naturaleza es paz. Quizás sea Virgilio quien ofrece la expresión más elevada de esta paz romana: «Ha llegado la era final que había augurado el oráculo;/Todo empieza de nuevo y he aquí que nace una nueva serie de siglos».[12]

Las fronteras abiertas

La puesta en práctica de la noción imperial de soberanía fue un largo proceso que se desarrolló a través de las diferentes etapas de la historia constitucional estadounidense. Como documento escrito, por supuesto, la Constitución de los Estados Unidos permaneció más o menos inalterable (salvo por unas pocas enmiendas extremadamente importantes), pero la Constitución debería entenderse también como un régimen material de interpretaciones jurídicas y de prácticas ejercidas no sólo por los juristas y los jueces, sino también por los sujetos de todos los estamentos de la sociedad. Esta constitución material y social, en realidad, cambió radicalmente desde la fundación de la república. En verdad, la historia constitucional de los Estados Unidos debería dividirse en cuatro etapas o regímenes distintos.[13] La primera fase se extiende desde la Declaración de la Independencia hasta la guerra civil y la reconstrucción; la segunda, extremadamente contradictoria, corresponde a la era progresista, de fines del siglo XIX a comienzos del XX, desde la doctrina imperialista de Theodore Roosevelt al reformismo internacional de Woodrow Wilson; la tercera fase abarca desde el New Deal y la Segunda Guerra Mundial hasta el apogeo de la guerra fría; finalmente, la cuarta etapa se inaugura con los movimientos sociales de la década de 1960 y continúa a lo largo de la disolución de la Unión Soviética y su bloque de Europa del este. Cada una de estas fases de la historia constitucional de los Estados Unidos marca un paso hacia la realización de la soberanía imperial.

En la primera fase de la Constitución, entre las presidencias de Thomas Jefferson y Andrew Jackson, el espacio abierto de la frontera llegó a ser el terreno conceptual de la democracia republicana: esta apertura le proporcionó a la Constitución su primera definición sólida. Las declaraciones de libertad adquirieron sentido en un espacio en el que la constitución del Estado se consideró como un proceso abierto, una autoconstrucción colectiva.[14] Y lo más importante es que este terreno estadounidense estaba libre de las formas de centralización y de la jerarquía típicas de Europa. Tocqueville y Marx, desde puntos de vista opuestos, coinciden en este punto: la sociedad civil estadounidense no se desarrolla con las pesadas trabas del poder feudal y aristocrático sino que parte de una base independiente y muy diferente.[15] Un antiguo sueño parece nuevamente posible. Hay un territorio ilimitado que se abre al deseo (*cupiditas*) de la humanidad, y esta humanidad puede entonces escapar a la crisis de la relación entre virtud (*virtus*) y fortuna (*fortuna*) que en Europa había tomado por sorpresa y hecho descarrilar a la revolución humanista y democrática. En la perspectiva de los nuevos Estados Unidos, lo que pone obstáculos al desarrollo humano es la naturaleza y no la historia; y la naturaleza no presenta antagonismos insuperables ni relaciones sociales fijas. Es un terreno susceptible de ser atravesado y transformado.

De modo que ya en esta primera fase se afirma un nuevo principio de soberanía, diferente del europeo: la libertad se hace soberana y la soberanía se define como radicalmente democrática dentro de un proceso abierto y continuo de expansión. La frontera es una frontera de libertad. ¡Hasta qué punto habría sido hueca la retórica de los federalistas y qué inadecuada habría resultado su «nueva ciencia política», si ellos no hubieran supuesto este umbral vasto y móvil de la frontera! La idea misma de escasez, que –como la idea de la guerra– había ocupado el centro del concepto europeo de soberanía moderna, se extirpa *a priori* de los procesos constitutivos de la experiencia estadounidense. Tanto Jefferson como Jackson comprendieron la materialidad de la frontera y la reconocieron como la base que sustentaba la expansividad de la democracia.[16] La libertad y la frontera mantienen una relación de implicación recíproca: toda dificultad, todo límite a la libertad es un obstáculo por superar, un umbral que hay que atravesar. Desde el Atlántico al Pacífico se extendía un terreno de riqueza y libertad constantemente abierto a nuevas líneas de fuga. En este marco, se produce al menos un desplazamiento parcial o una resolución parcial a aquella ambigua dialéctica que vimos desarrollarse en el seno de la Constitución de los Estados Unidos, que subordinaba los principios inmanentes de la Declaración de la Independencia a un orden trascendente de autorreflexión constitucional. A través de los grandes espacios abiertos, la tendencia constituyente le gana la partida al decreto constitucional; la tendencia de la inmanencia del principio, a

la reflexión reguladora, y la iniciativa de la multitud, a la centralización del poder.

No obstante, esta utopía de los espacios abiertos que desempeña una función tan importante en la primera etapa de la historia constitucional de los Estados Unidos, ya esconde cándidamente una forma brutal de subordinación. El territorio de los Estados Unidos sólo puede considerarse como un espacio vacío si se ignora deliberadamente la existencia de los nativos norteamericanos, o en realidad, si se los concibe como seres humanos de un orden diferente, como subhumanos, como parte del ambiente natural. Así como es necesario despejar el territorio de árboles y rocas para convertirlo en terreno laborable, hay que expurgarlo de sus habitantes nativos. Así como los colonos de la frontera deben aprestarse para soportar los severos inviernos, también deben armarse contra las poblaciones indígenas. Para los colonizadores, los nativos norteamericanos eran meramente un elemento más de la naturaleza, particularmente espinoso, al que había que expulsar y/o eliminar mediante una guerra continua. Aquí nos hallamos ante una contradicción que no puede quedar absorbida dentro de la maquinaria constitucional: los norteamericanos nativos no podían integrarse en el movimiento expansivo de la frontera como parte de la tendencia institucional; antes bien, debían ser excluidos del territorio a fin de poder abrir sus espacios y posibilitar la expansión. Si se los hubiera reconocido, no habría habido ninguna frontera real en el continente ni espacios abiertos para ocupar. Los nativos existían fuera de la Constitución como su sustento negativo: en otras palabras, excluirlos y eliminarlos eran condiciones esenciales del funcionamiento de la Constitución misma. Los nativos norteamericanos fueron excluidos de tal forma y quedaron tan apartados de las labores de la máquina constitucional que esta contradicción no puede concebirse adecuadamente ni siquiera como una crisis.

En esta primera etapa que se extiende desde la fundación de la república democrática hasta la guerra civil, la dinámica constitucional sufrió una crisis como resultado de una contradicción interna. Mientras los nativos norteamericanos quedaban fuera de la Constitución, los afronorteamericanos fueron incluidos desde el principio dentro de ella. La concepción de la frontera y la idea y la práctica de un espacio abierto de democracia en realidad se entretejieron con un concepto igualmente abierto y dinámico de pueblo, multitud y *gens*. El pueblo republicano es un pueblo nuevo, *un pueblo en éxodo* que coloniza nuevos territorios vacíos (o vaciados). Desde el comienzo, el espacio norteamericano fue un espacio no sólo extensivo e ilimitado, sino además intensivo: un espacio de cruzas, de «crisol de razas», de hibridación continua. La primera crisis real de la libertad norteamericana quedó determinada en este espacio interno, intensivo. La esclavitud negra, una práctica heredada de las potencias coloniales, era una barrera insalvable para la formación de un pueblo libre. La

gran Constitución *anticolonial* de los Estados Unidos tenía que integrar en su seno esta paradigmática institución *colonial*. Los nativos norteamericanos podían quedar excluidos porque la nueva república no dependía de su mano de obra, pero el trabajo de los negros era un sostén esencial de los nuevos Estados Unidos: había que incluir en la Constitución a los afronorteamericanos, pero no en un plano de igualdad. (Las mujeres, por supuesto, ocupaban una posición muy semejante.) Los constitucionalistas del sur no tenían inconvenientes en demostrar que la Constitución, en su momento dialéctico, autorreflexivo y «federalista», permitía y hasta requería esta perversa interpretación de la división social del trabajo, completamente contraria a la afirmación de igualdad expresada en la Declaración de la Independencia.

La delicada naturaleza de esta contradicción aparece claramente reflejada en la extraña solución a la que se llega en la redacción de la Constitución, después de tortuosas negociaciones: la población esclava cuenta en la determinación del número de delegados de cada estado en la Cámara de Representantes, pero lo hace en una proporción por la que cada esclavo equivale a tres quintos de una persona libre. (Los estados del sur lucharon por elevar al máximo esta proporción a fin de aumentar su poder en el Congreso, en tanto que los del norte procuraban disminuirla.) En efecto, los constitucionalistas se vieron obligados a *cuantificar* el valor constitucional de las diferentes razas. Los redactores declararon que la población considerada para calcular los representantes de cada estado «será determinada agregando a la suma total de personas libres –incluyendo a aquellas obligadas a servir por un término dado de años y excluyendo a los indios no contribuyentes– las tres quintas partes de todas las demás personas.»[17] Un valor de uno para los blancos y de cero para los nativos norteamericanos plantea un problema relativamente menor, pero tres quintos es una cifra muy poco elegante para una Constitución. Los esclavos afronorteamericanos no podían estar completamente incluidos ni enteramente excluidos. Paradójicamente, la esclavitud negra era una excepción y, a la vez, un fundamento de la Constitución.

Esta contradicción ponía en crisis la noción de soberanía de los recién desarrollados Estados Unidos, porque impedía la libre circulación, la mezcla y la igualdad que animaban su espíritu.[18] La soberanía imperial siempre debe superar las barreras y los límites, tanto dentro de sus dominios como en las fronteras. Esta superación continua es lo que hace que el espacio imperial sea un espacio abierto. Las enormes barreras internas entre blancos y negros, entre libres y esclavos, impedían el funcionamiento de la maquinaria imperial de integración y menoscababan la pretensión ideológica de los espacios abiertos.

Evidentemente, Abraham Lincoln estaba en lo cierto cuando, al llevar adelante la guerra civil, imaginaba que estaba refundando la nación. La

aprobación de la Decimocuarta Enmienda inauguró más de un siglo de luchas jurídicas por los derechos civiles y la igualdad de los afronorteamericanos. Además, el debate sobre la esclavitud se había asociado inextricablemente a los debates sobre los nuevos territorios. Lo que estaba en juego era una redefinición del *espacio* de la nación. La cuestión era determinar si el éxodo libre de las masas, unificadas en una comunidad plural, podía continuar desarrollándose, perfeccionándose y constituir una nueva configuración del espacio público. La nueva democracia tenía que destruir la idea trascendental de la nación, con todas sus divisiones raciales, y crear su propio pueblo, definido no por antiguas herencias, sino por una nueva ética de la construcción y expansión de la comunidad. La nueva nación sólo podía ser el producto de una gestión política y cultural de identidades híbridas.

El cierre del espacio imperial

Los grandes espacios estadounidenses finalmente se agotaron. Ni siquiera empujar a los nativos cada vez más lejos y confinarlos a rincones cada vez más pequeños fue suficiente. En los siglos XIX y XX, tanto la libertad estadounidense como su nuevo modelo de poder en red y su concepción alternativa de la soberanía moderna tropezaron con el reconocimiento de que el territorio abierto era limitado. Desde entonces, el desarrollo de la Constitución de los Estados Unidos estaría constantemente suspendido en un límite contradictorio. Cada vez que la expansividad del proyecto constitucional chocaba contra sus límites, la república se sentía tentada de lanzarse a un imperialismo al estilo europeo. Sin embargo, siempre hubo otra opción: retornar al proyecto de soberanía imperial y articularlo de una manera coherente con la misión «romana» original de los Estados Unidos. Este nuevo drama del proyecto político estadounidense se representó durante la era progresista, durante el período comprendido entre la década de 1890 y la Primera Guerra Mundial.

En este mismo período, la lucha de clases se elevó al centro del escenario de los Estados Unidos. La lucha de clases planteaba el problema de la escasez, no en términos absolutos, sino en los términos propios de la historia del capitalismo, es decir, como la desigual distribución de los bienes del desarrollo, según las líneas de la división social del trabajo. La división de clases surgió como un límite que amenazaba con desestabilizar los equilibrios expansivos de la Constitución. Al mismo tiempo, los grandes grupos del capital comenzaron a organizar nuevas formas de poder financiero, desvinculando la riqueza de la productividad y el dinero de las relaciones de producción. Mientras en Europa este fenómeno se experimentaba como un desarrollo relativamente continuo –porque el capital

financiero se construyó sobre la posición social que daban la renta sobre la tierra y la aristocracia–, en los Estados Unidos constituyó un acontecimiento explosivo que puso en peligro la posibilidad misma de una constitución en red, pues cuando un poder se hace monopólico, la red misma se destruye. Puesto que la expansión del espacio ya no era posible y, por consiguiente, ya no podía emplearse como una estrategia para resolver conflictos, el conflicto social se manifestó directamente como un hecho violento e irreconciliable. La aparición en el escenario del gran movimiento de trabajadores estadounidenses confirmó el cierre del espacio constitucional de mediación y la imposibilidad del desplazamiento espacial de los conflictos. Las revueltas de Haymarket Square y la huelga Pullman lo expresaron clara y vigorosamente: no hay más espacio abierto y, por ende, el conflicto se resolverá en un enfrentamiento directo, aquí y ahora.[19] En efecto, cuando el poder chocó contra sus límites espaciales, se vio obligado a replegarse sobre sí mismo. Éste era el nuevo contexto en el que debían realizarse todas las acciones.

El cierre del espacio planteaba un serio desafío al espíritu constitucional estadounidense original y el camino para afrontarlo era incierto. Nunca antes había existido un impulso mayor para transformar a los Estados Unidos en algo semejante a una soberanía al estilo europeo. Nuestros conceptos de «reacción», «contrarrevolución activa», «vigilancia preventiva» y el «Estado Pinkerton» fueron todas ideas desarrolladas en los Estados Unidos en este período. La represión clasista de los Estados Unidos no tuvo nada que envidiarles a las de los diversos káiseres y zares de Europa. Hoy está aún vivo aquel feroz período del capitalismo y la represión de Estado, aun cuando los nombres de sus primeros perpetradores (tales como Frick, Carnegie, Mellon y Morgan) ahora sólo sirvan para adornar las chimeneas de las fundaciones filantrópicas. ¡Qué feroz fue aquella represión! Y cuanto más intensa era la represión, tanto más vigorosa se mostraba la resistencia. Esto es lo que en verdad importa. Si las cosas hubieran sido diferentes, si la resistencia a la represión no hubiese sido tan enérgica, este libro sobre el imperio, entendido como una forma de dominio diferente del imperialismo, no habría tenido razón de existir.

Las líneas posibles de respuesta al cierre del espacio en el territorio estadounidense eran diversas, contradictorias y conflictivas. Las dos propuestas que determinaron con mayor fuerza la tendencia del desarrollo posterior de la Constitución fueron elaboradas dentro del marco del «progresismo estadounidense» a comienzos del siglo XX. La primera fue presentada por Theodore Roosevelt, la segunda por Woodrow Wilson; la primera proponía una ideología imperialista completamente tradicional de estilo europeo, la segunda adoptaba una ideología internacionalista de paz como una expansión de la concepción constitucional del poder en

red. Ambas propuestas apuntaban a solucionar el mismo problema: la crisis de la relación social y, en consecuencia, la crisis del espacio jeffersoniano. Para ambas, el segundo motivo de preocupación era la posible corrupción del poder en red propuesto por la Constitución, como resultado de la formación de poderosos monopolios. Estas dos administraciones presidenciales se caracterizaron por la aprobación de importantes leyes progresistas antimonopólicas, desde la regulación de los ferrocarriles, impuesta durante el gobierno de Roosevelt, hasta la amplia regulación de los negocios y las finanzas, lograda en el de Wilson. El problema común de ambas gestiones fue llegar a comprender cómo se podía aplacar el antagonismo de clases que, en aquella época, casi había destruido el modelo de poder en red. Ambos presidentes reconocían que, dentro de las limitaciones del sistema mismo –y éste es el tercer punto que tenían en común–, aquello era imposible. El territorio abierto se había agotado y aun cuando no estuviera completamente consumido, ya no había lugar para manejar ningún movimiento en términos democráticos.

Puesto que era imposible dar una solución interna al cierre del espacio, el progresismo de la ideología estadounidense tenía que hacerse realidad con referencia al exterior. Ambas respuestas ponían énfasis en este movimiento hacia afuera, pero el proyecto de Wilson era mucho más utópico que el de Roosevelt. Para Roosevelt, la guerra hispano-estadounidense y la incursión de los Rough Riders hasta la colina de San Juan constituían el prototipo de la solución y esa imagen cobró más cuerpo cuando el presidente experimentó su conversión populista. La solución de Roosevelt a los límites del espacio implicaba abandonar los rasgos originales del modelo de los Estados Unidos y perseguir en cambio objetivos y métodos semejantes a los del imperialismo colonial populista de un Cecil Rhodes y a los del imperialismo progresista de la Tercera República Francesa.[20] Esta senda imperialista condujo a la experiencia colonialista de los Estados Unidos en Filipinas. «Es nuestro deber para con las personas que viven en la barbarie –proclamaba Roosevelt– velar por que queden liberadas de sus cadenas.» Cualquier concesión a las luchas de liberación que permitieran que poblaciones no civilizadas como las de los filipinos se gobernaran a sí mismas, sería pues «un crimen internacional».[21] Roosevelt, junto con generaciones de ideólogos europeos anteriores a él, confiaban en que la noción de «civilización» era una justificación conveniente para la conquista y la dominación imperialistas.

La solución propuesta por Wilson a la crisis del espacio optaba por un camino enteramente diferente. Su proyecto de extensión internacional del poder en red previsto en la Constitución fue una concreta utopía política. La interpretación de Wilson de la ideología estadounidense fue particularmente ridiculizada en Europa en el período del Tratado de Versalles, pero tampoco en los Estados Unidos se la recibió con beneplácito. Es

verdad que la Liga de las Naciones, la gloria suprema del proyecto wilsoniano para la paz europea y mundial, nunca logró superar el poder de veto del Congreso, pero su concepto de un orden mundial basado en la extensión del proyecto constitucional de los Estados Unidos, la idea de la paz entendida como producto de una nueva red mundial de potencias, fue una propuesta poderosa y perdurable.[22] Esta propuesta correspondía a la lógica original de la Constitución de los Estados Unidos y su idea de un imperio expansivo. Los modernistas europeos no podían evitar burlarse de este proyecto de imperio posmoderno: las crónicas de la época están plagadas de las ironías y los insultos de Georges Clemenceau y Lloyd George, quienes junto con los fascistas declaraban que rechazar el proyecto wilsoniano era un elemento central de sus proyectos de dictadura y guerra. Sin embargo, el pobre calumniado Wilson aparece hoy bajo una luz muy diferente: un utópico, sí, pero lúcido en su pronóstico del horrible futuro que esperaba a la Europa de las naciones en los años siguientes; el inventor de un gobierno mundial de paz, que por cierto era irrealizable, pero cuya visión resultó ser una eficiente promotora del paso al imperio. Todo esto es así, aun cuando el propio Wilson no lo haya reconocido. Aquí es precisamente donde comenzamos a captar concretamente la diferencia entre el imperialismo y el imperio, y en aquellas utopías wilsonianas podemos ver la inteligencia y la clarividencia de un gran tonto.

El imperialismo estadounidense

Podría considerarse que el tercer período o el tercer régimen de la Constitución de los Estados Unidos se hizo plenamente efectivo con la aprobación de la legislación del New Deal como el Acta de Relaciones Industriales Nacionales, pero para nuestros propósitos es mejor situar su comienzo más temprano, incluso en coincidencia con la revolución bolchevique de 1917 y el período en que su amenaza resonaba a través de los Estados Unidos y a lo largo de todo el mundo. En un examen retrospectivo, ya podemos reconocer en aquellas primeras décadas posteriores a la Revolución de Octubre las raíces de la guerra fría, la división bipolar de los territorios del globo y la frenética competencia entre los dos sistemas. La legislación del New Deal misma, junto con la construcción de sistemas comparables de bienestar social instaurados en Europa occidental, puede entenderse como la respuesta a la amenaza conjurada por la experiencia soviética, esto es, al creciente poder de los movimientos obreros, tanto dentro del país como fuera de él.[23] Los Estados Unidos se vieron cada vez más urgidos a calmar el antagonismo entre clases y así fue como el anticomunismo llegó a ser el imperativo predominante. La ideología de la

guerra fría dio origen a las formas más exageradas de división maniquea y, como resultado de ello, algunos de los elementos centrales que vimos al describir la soberanía europea moderna reaparecieron en los Estados Unidos.

Durante esta fase y a lo largo de todo el siglo XX, se hizo progresivamente evidente que Estados Unidos, lejos de ser aquella nación singular y democrática que imaginaron sus fundadores, un imperio de la libertad, era el autor de proyectos imperialistas directos y brutales, tanto en el interior de sus fronteras como fuera de ellas. La figura del gobierno de los Estados Unidos como la policía del mundo y el cerebro de la represión de las luchas por la liberación en todo el mundo no nació en realidad en la década de 1960, ni siquiera con el comienzo de la guerra fría propiamente dicha, sino que se remonta a la revolución soviética y quizás hasta sea anterior. Tal vez lo que presentamos como *excepciones* al desarrollo de la soberanía imperial debería considerarse en realidad como parte de una tendencia, una alternativa dentro de la historia de la Constitución de los Estados Unidos. Para decirlo de otro modo, tal vez debamos remontar las raíces de estas prácticas imperialistas a los orígenes mismos del país, a la esclavitud negra y a las guerras genocidas contra los nativos norteamericanos.

Decíamos antes que la esclavitud negra era un problema constitucional propio del período anterior a la guerra, pero la subordinación racial y la sobreexplotación de la mano de obra negra continuaron existiendo mucho después de que se aprobaran la Decimotercera, la Decimocuarta y la Decimoquinta Enmiendas. Las barreras ideológicas y físicas levantadas alrededor de los afronorteamericanos siempre contradijeron la noción imperial de espacios abiertos y poblaciones mixtas. En particular, la posición que ocupaban los trabajadores negros en los Estados Unidos era profundamente semejante a la posición de la fuerza laboral de las colonias europeas, tanto en lo referente a la división del trabajo como a las condiciones laborales y a la estructura salarial. En realidad, la sobreexplotación de la mano de obra negra nos da un ejemplo, un ejemplo interno, de la tendencia imperialista que siempre se manifestó a lo largo de la historia de los Estados Unidos.

Un segundo ejemplo de esta tendencia imperialista, un ejemplo externo, es el de la historia de la Doctrina Monroe y de los esfuerzos de los Estados Unidos por ejercer el control de toda América. La doctrina, anunciada por el presidente James Monroe en 1923, fue presentada ante todo como una medida defensiva contra el colonialismo europeo: los continentes americanos libres e independientes «ya no deben ser considerados como súbditos de ninguna futura colonización por parte de una potencia europea».[24] Los Estados Unidos asumían el rol de protectores de todas las naciones americanas contra la agresión europea, un papel que finalmente se haría explícito con el corolario propuesto por Theodore Roosevelt a la

doctrina Monroe al reclamar para los Estados Unidos «un poder internacional de policía». Sin embargo, nos veríamos en apuros si quisiéramos caracterizar las numerosas intervenciones militares de los Estados Unidos en América como simples movimientos de defensa contra la agresión europea.[25] La política yanqui es una intensa tradición de imperialismo vestida con ropajes antiimperialistas.

Durante la guerra fría, esta tentación imperialista –o, más precisamente, la ambigüedad entre el papel de protector y el de dominador– se hizo más profunda y más extensiva. En otras palabras, la intención de proteger a los países de todo el mundo del comunismo (o, más exactamente, del imperialismo soviético) llegó a ser una actitud indistinguible de la pretensión de dominarlos y explotarlos con técnicas imperialistas. La participación de los Estados Unidos en Vietnam bien podría considerarse el pináculo de esta tendencia. Desde una perspectiva, y ciertamente en el marco de la elaboración hecha por el gobierno de los Estados Unidos de la ideología de la guerra fría, la guerra de Vietnam forma parte de una estrategia política global destinada a defender al «mundo libre» del comunismo, a contener sus avances. No obstante, en la práctica, la guerra no podía ser sino la continuación del imperialismo europeo, esta vez en manos de los Estados Unidos. En la década de 1960, las potencias coloniales europeas estaban perdiendo batallas esenciales y viendo decrecer su control. Como los boxeadores profesionales que llegan a cierta edad, comenzaron a abandonar el cuadrilátero y los Estados Unidos ingresaron a él como el nuevo campeón. Los militares estadounidenses nunca dudaron de contar con la fuerza suficiente para evitar el tipo de humillación que habían sufrido los franceses en Dien Bien Phu. En su breve permanencia en Vietnam, los estadounidenses actuaron con toda la violencia, la brutalidad y la barbarie propias de cualquier potencia imperialista europea. Parecía que los Estados Unidos se declararían el legítimo heredero de las decadentes potencias europeas, colocándose su manto imperialista y excediéndolas en sus propias prácticas imperialistas.

Por supuesto, la aventura estadounidense en Vietnam terminó en derrota. En una extraordinaria hazaña de fuerza y valentía inigualadas, los vietnamitas combatieron sucesivamente contra dos potencias imperialistas y salieron victoriosos, aunque desde entonces los frutos de aquella victoria hayan resultado excesivamente amargos. Con todo, en la perspectiva de los Estados Unidos y atendiendo a nuestra breve historia constitucional, la guerra de Vietnam podría considerarse como el momento final de la tendencia imperialista y, por ende, un punto de transición hacia un nuevo régimen de la Constitución. La senda del imperialismo al estilo europeo llegó a ser definitivamente intransitable, lo cual llevó a los Estados Unidos a retroceder un paso y dar un salto hacia adelante a fin de instaurar un dominio apropiadamente imperial.

A manera de síntesis histórica, podemos ubicar el fin de la tercera etapa de la Constitución de los Estados Unidos y el comienzo de la cuarta en el año 1968.[26] La ofensiva norteamericana emprendida durante el Año Nuevo vietnamita (Tet), en enero de ese año, marcó la irreversible derrota militar de las aventuras imperialistas de los Estados Unidos. Con todo, lo más importante es que, como ocurre habitualmente antes de cada cambio de régimen constitucional, ya existía una fuerte presión para retornar a los principios republicanos y al espíritu constitucional original, preparada por los poderosos movimientos sociales internos. Precisamente cuando los Estados Unidos estaban más profundamente implicados en la aventura imperialista en el exterior, cuando se habían desviado más que nunca de su proyecto constitucional original, aquel mismo espíritu constituyente brotó con la mayor de las fuerzas dentro del país, no sólo representado por los movimientos antibélicos, sino también por los movimientos en favor de los derechos civiles y el Black Power, los movimientos estudiantiles y, finalmente, la segunda ola de movimientos feministas. La aparición de los diversos componentes de la Nueva Izquierda constituyó una afirmación enorme y poderosa del principio del poder constituyente y la declaración de la reapertura de los espacios sociales.

Más allá de la guerra fría

Durante la guerra fría, cuando los Estados Unidos adoptaron ambiguamente el manto del imperialismo, impusieron a las antiguas potencias imperialistas su propio régimen. La guerra fría librada por los Estados Unidos no derrotó al enemigo socialista y tal vez ése nunca fue su objetivo primario. La Unión Soviética se derrumbó bajo el peso de sus propias contradicciones internas. En el mejor de los casos, la guerra fría produjo algunas de las condiciones de aislamiento que, al reverberar en el seno mismo del bloque soviético, multiplicaron aquellas contradicciones explosivas. El efecto más importante de la guerra fría fue reorganizar las líneas de hegemonía dentro del mundo imperialista, acelerar la decadencia de las viejas potencias y dar nuevo impulso a la iniciativa estadounidense de constituir un orden imperial. Los Estados Unidos no habrían salido victoriosos de la guerra fría si no hubiese estado preparado ya un nuevo tipo de iniciativa hegemónica. Este proyecto imperial, este proyecto de poder en red, define la cuarta fase o el cuarto régimen de la historia constitucional de los Estados Unidos.

En los años de debilitamiento de la guerra fría y una vez que ésta hubo terminado, la responsabilidad de ejercer un poder de policía internacional «recayó» directamente en los hombros de los Estados Unidos. La guerra del Golfo fue la primera ocasión en la que los Estados Unidos pu-

dieron ejercer ese poder en plenitud. En realidad, la guerra fue una operación represora de escaso interés desde el punto de vista de los objetivos, de los intereses regionales y de las ideologías políticas implicadas. Hemos visto varias guerras de esta índole emprendidas directamente por los Estados Unidos y sus aliados. Se acusó a Irak de violar la ley internacional, razón por la que debía ser juzgado y castigado. La importancia de la guerra del Golfo estriba principalmente en el hecho de que presentó a los Estados Unidos como la única potencia capaz de aplicar la justicia internacional, *no como una función de sus propias motivaciones nacionales sino en nombre del derecho global*. Por cierto, anteriormente muchas potencias pretendieron falsamente actuar en nombre del interés global, pero este nuevo rol de los Estados Unidos es diferente. Quizás sea más acertado decir que esta pretensión de universalidad también puede ser falsa, pero falsa de una manera nueva. La fuerza policíaca mundial de los Estados Unidos obra, no con un interés imperialista, sino con un interés imperial. En este sentido, la guerra del Golfo anunció, como afirmaba George Bush, el nacimiento de un nuevo orden mundial.

Sin embargo, la legitimación del orden imperial no puede basarse en la mera efectividad de la sanción legal ni en el poderío militar necesario para imponerla. Debe desarrollarse a través de la producción de normas jurídicas internacionales que establezcan el poder del actor hegemónico de manera duradera y legal. Éste es el punto en el que el proceso constitucional que se había originado con Wilson alcanza finalmente la madurez y vuelve a surgir. Entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial, entre el mesianismo de Wilson y las iniciativas económicas y políticas del New Deal (sobre las que volveremos en el capítulo 11), se construyó una serie de organizaciones internacionales que produjeron lo que en los términos contractuales tradicionales del derecho internacional se conoce como un superávit de normatividad y eficacia. Este beneficio obtuvo una base expansiva y con tendencia universal en el espíritu de los acuerdos de San Francisco que dieron origen a las Naciones Unidas. La guerra fría constituyó un impedimento para el proceso unificador interno, pero no llegó a bloquearlo por completo. Durante los años de la guerra fría se multiplicaron los organismos internacionales capaces de producir justicia y a la vez se redujeron las resistencias a su funcionamiento. En el capítulo 1 destacábamos cómo la proliferación de estos diferentes organismos internacionales y su consolidación en el conjunto de las relaciones simbióticas –como si cada uno requiriera del otro para obtener su propia legitimación– dejaba atrás la concepción del derecho internacional basada en el contrato o la negociación y aludía en cambio a una autoridad central, un motor supranacional legítimo de acción jurídica. Así se le dio un cariz subjetivo al proceso objetivo. Las grandes instituciones internacionales, que se habían formado sobre la base limitada de las negociaciones

y los pactos, condujeron a una proliferación de organismos y actores que comenzaron a actuar como si existiera una autoridad central encargada de sancionar la justicia.

Con el fin de la guerra fría, los Estados Unidos fueron convocados a desempeñar el papel de garante y a dar mayor eficacia jurídica a todo este complejo proceso de formación de un nuevo derecho supranacional. Del mismo modo que en el siglo I de la era cristiana, los senadores romanos le pidieron a Augusto que asumiera los poderes imperiales de la administración por el bien público, hoy las organizaciones internacionales (las Naciones Unidas, las organizaciones monetarias internacionales y hasta las organizaciones humanitarias) le piden a los Estados Unidos que asuman el rol central en el nuevo orden mundial. En todos los conflictos regionales de fines del siglo XX, desde Haití hasta el Golfo Pérsico y desde Somalia hasta Bosnia, los Estados Unidos fueron convocados a intervenir militarmente y estamos hablando de pedidos reales y sustanciales, no de meros trucos publicitarios destinados a calmar el disentimiento público estadounidense. Aun cuando hubiesen sido reacios a tal intervención, los militares estadounidenses habrían tenido que responder a esos requerimientos en nombre de la paz y el orden. Ésta quizás sea una de las características esenciales del imperio, es decir, su desarrollo estriba en un contexto mundial que permanentemente reclama su existencia. Los Estados Unidos son la fuerza policial de la paz, pero sólo en última instancia, cuando las organizaciones supranacionales de paz exigen una actividad organizativa y un conjunto articulado de iniciativas jurídicas y de organización.

Hay muchas razones que justifican la posición privilegiada que ocupan los Estados Unidos en la nueva constitución global de la autoridad imperial. Esa posición puede atribuirse en parte a la continuidad del rol desempeñado por ese país (particularmente su rol militar) desde figura central en la lucha contra la URSS a figura central en el orden mundial recién unificado. En la perspectiva de la historia constitucional que estamos esbozando aquí podemos ver, sin embargo, que los Estados Unidos ocupan una posición privilegiada en un sentido más importante, a causa de la tendencia imperial de su propia Constitución. La Constitución de los Estados Unidos, como decía Jefferson, es la mejor calculada para un imperio en expansión. Deberíamos hacer hincapié una vez más en que esta Constitución es imperial y no imperialista. Es imperial porque (a diferencia del proyecto imperialista de diseminar siempre su poder de manera lineal en espacios cerrados e invadir, destruir y absorber a los países sometidos a su soberanía) el proyecto constitucional de los Estados Unidos se construyó sobre el modelo que procura rearticular un espacio abierto y reinventar incesantemente relaciones diversas y singulares en red a lo largo y a lo ancho de un territorio sin fronteras.

La idea contemporánea del imperio surge a través de la expansión global del proyecto constitucional interno de los Estados Unidos; y en realidad, a través de la extensión de los procesos constitucionales *internos* entramos en el proceso constitutivo del imperio. El derecho internacional siempre debió ser un proceso negociado, contractual, entre partes *externas*, tanto en el mundo antiguo descrito por Tucídides en el «Diálogo de Melos» como en la era de la razón de Estado y en las relaciones modernas entre las naciones. Hoy, el derecho implica un proceso institucional interno y constitutivo. Las redes de acuerdos y asociaciones, los canales de mediación y resolución de conflicto y la coordinación de las diversas dinámicas de los Estados están institucionalizados dentro del imperio. Estamos viviendo una primera etapa de la transformación de la frontera global en un espacio abierto de soberanía imperial.

Capítulo 9

LA SOBERANÍA IMPERIAL

> Los nuevos hombres del imperio son quienes creen en los comienzos frescos, los capítulos nuevos, las nuevas páginas; yo continúo luchando con el viejo cuento, en la esperanza de que antes de que termine me revele por qué pensé que valía la pena.
>
> J. M. Coetzee

Hay una larga tradición de la crítica moderna dedicada a denunciar los dualismos de la modernidad. Sin embargo, el punto de vista de esa tradición crítica se sitúa en el lugar paradigmático de la modernidad misma, tanto «adentro» como «afuera», en el umbral o en el punto crítico. Pero lo que ha cambiado en el tránsito al mundo imperial es que ese lugar fronterizo ya no existe y, por lo tanto, la estrategia crítica moderna tiende a no ser ya efectiva.

Consideremos, por ejemplo, las respuestas ofrecidas en la historia de la filosofía europea moderna, desde Kant a Foucault, a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?». Kant propone la caracterización modernista clásica del mandato de la Ilustración: *Sapere aude* (atreverse a saber) emerge del estado presente de «inmadurez» y elogia el uso público de la razón en el centro de la esfera social.[1] La versión de Foucault, cuando la situamos históricamente, en realidad no es tan diferente. Foucault no tenía que vérselas con el despotismo de Federico II, a quien Kant deseaba guiar hacia posiciones políticas más razonables, sino que debía enfrentar el sistema político de la Quinta República Francesa, en el cual se daba por descontada una amplia esfera pública donde podía ejercerse el intercambio político. Con todo, su respuesta vuelve a insistir en la necesidad de montarse a horcajadas en la frontera que vincula lo que tradicionalmente se consideraría lo «interior» de la subjetividad y el «exterior» de la esfera pública, aun cuando en los términos de Foucault la división se invierte para separar lo «interior» del sistema de lo «exterior» de la subjetividad.[2] La racionalidad de la crítica moderna, su centro de gravedad, se sitúa en ese límite.

Foucault agrega otra línea de indagación que procura ir más allá de estos límites y de la concepción moderna de la esfera pública. «Lo que está en juego [...] es lo siguiente: ¿Cómo puede desconectarse el crecimiento de las capacidades [*capacités*] de la intensificación de las relaciones de poder?» Y esta nueva tarea requiere un nuevo método: «Tenemos que ir

más allá de la alternativa fuera-dentro». No obstante, la respuesta de Foucault es completamente tradicional: «Tenemos que colocarnos en las fronteras».[3] Finalmente, la crítica filosófica de la Ilustración que propone Foucault retorna al mismo punto de vista de la Ilustración. En este flujo y reflujo entre lo interior y lo exterior, la crítica de la modernidad en última instancia no supera sus propios términos y límites, sino que más bien permanece en sus fronteras.

La misma noción de un lugar fronterizo que sirva como punto de vista para la crítica del sistema de poder –un lugar que esté a la vez dentro y fuera– también anima la tradición crítica de la teoría política moderna. El republicanismo moderno se caracterizó durante mucho tiempo por ser una combinación de bases realistas e iniciativas utópicas. Los proyectos republicanos están siempre sólidamente arraigados dentro del proceso histórico dominante, pero procuran transformar el ámbito de la política que de este modo crea lo exterior, un nuevo espacio de liberación. En nuestra opinión, los tres ejemplos más destacados de esta tradición crítica de la teoría política moderna son Maquiavelo, Spinoza y Marx. El pensamiento de todos ellos se basa siempre en los procesos reales de constitución de la soberanía moderna para intentar luego hacer estallar sus contradicciones y abrir el espacio para una sociedad alternativa. Lo exterior se construye desde lo interior.

Para Maquiavelo, el poder constituyente que debe sustentar una política democrática nace de la ruptura del orden medieval y a partir de la necesidad de regular las caóticas transformaciones de la modernidad. El nuevo principio democrático es una iniciativa utópica que responde directamente al proceso histórico real y a las demandas de la crisis propia de una época. También en Spinoza la crítica de la soberanía moderna surge del interior del proceso histórico. Contra los despliegues de la monarquía y la aristocracia, que sólo pueden continuar siendo formas limitadas, Spinoza define la democracia como la forma absoluta de gobierno porque, en democracia, toda la sociedad, la multitud en su conjunto, gobierna; en realidad, la democracia es la única forma de gobierno en que puede realizarse lo absoluto. Finalmente, para Marx, toda iniciativa liberadora, desde las luchas por el salario hasta las revoluciones políticas, propone la independencia del valor de uso contra el mundo del valor de intercambio, contra las modalidades del desarrollo capitalista; pero esa independencia sólo existe dentro del desarrollo capitalista mismo. En todos estos casos, la crítica de la modernidad se sitúa *dentro* de la evolución histórica de las formas de poder, *un interior que busca un exterior*. Aun en las formas más radicales y extremas de exigencia de lo exterior, lo interior se asume como fundamento –aunque a veces sea un fundamento negativo– del proyecto. En la formación constitutiva de la nueva república de Maquiavelo, en la liberación democrática de la multitud de Spinoza y en

la abolición revolucionaria del Estado de Marx, el interior continúa viviendo de una manera ambigua, pero no por ello menos determinada, en el exterior proyectado como utopía.

Con esto no queremos sugerir que las críticas modernas de la modernidad nunca hayan alcanzado un punto real de ruptura que permitiera un cambio de perspectiva, ni que nuestro proyecto no pueda beneficiarse con aquellos fundamentos críticos modernos. La libertad maquiavelista, el deseo spinozista y el trabajo vivo marxista son todos conceptos que contienen un verdadero poder transformador: el poder de afrontar la realidad e ir más allá de las condiciones de existencia dadas. La fuerza de estos conceptos críticos, que se extiende mucho más allá de su relación ambigua con las estructuras sociales modernas, consiste principalmente en que se plantearon como demandas ontológicas.[4] El poder de la crítica moderna de la modernidad reside precisamente allí donde se rechaza el chantaje del realismo burgués; en otras palabras, donde el pensamiento utópico, superando las presiones de homología que siempre lo limitan a lo que ya existe, adquiere una nueva forma constituyente.

Las limitaciones de estas críticas se manifiestan cuando cuestionamos su capacidad para transformar no sólo el objetivo al que apuntan, sino también el punto de vista de la crítica. Un breve ejemplo bastará para ilustrar esta dificultad. La quinta parte de la *Ética* de Spinoza quizás sea el desarrollo más elevado de la crítica moderna de la modernidad. Spinoza acepta el desafío teórico de establecer el conocimiento pleno de la verdad y descubir el camino de la liberación del cuerpo y del espíritu, positivamente, en lo absoluto. Todas las demás posiciones metafísicas modernas, particularmente aquellas posiciones trascendentales de las cuales Descartes y Hobbes fueron los primeros representantes destacados, son no esenciales y engañosas en relación con este proyecto de liberación. El objetivo primario de Spinoza es el desarrollo ontológico de la unidad de conocimiento verdadero y el cuerpo potente junto con la construcción absoluta de la inmanencia singular y colectiva. El pensamiento filosófico nunca antes había socavado tan radicalmente los dualismos tradicionales de la metafísica europea y, en consecuencia, nunca antes se había opuesto tan enérgicamente a las prácticas políticas de trascendencia y dominación. Queda descartada toda ontología que no lleve el sello de la creatividad humana. El deseo (*cupiditas*) que gobierna el curso de la existencia y la acción de la naturaleza y de los seres humanos se hace amor (*amor*), lo cual abarca a la vez lo natural y lo divino. Sin embargo, en esta parte final de la *Ética*, esta utopía tiene sólo una relación abstracta e indefinida con la realidad. A veces, apartándose de este nivel elevado de desarrollo ontológico, el pensamiento de Spinoza procura afrontar la realidad, pero la proposición ascética se detiene, tropieza y desaparece en el intento místico de conciliar el lenguaje de la realidad y la divinidad. Finalmente, en Spi-

noza, como en los otros grandes críticos modernos de la modernidad, la búsqueda de lo exterior parece atascarse para proponer meros fantasmas de misticismo, intuiciones negativas de lo absoluto.

Ya no existe lo exterior

Las esferas concebidas como lo interior y lo exterior y la relación entre ellas aparecen configuradas de diversas maneras en una variedad de discursos modernos.[5] La configuración espacial misma de lo interior y lo exterior nos parece, sin embargo, una característica general y fundamental del pensamiento moderno. En el tránsito de lo moderno a lo posmoderno y del imperialismo al imperio, cada vez se advierte menos la distinción entre interior y exterior.

Esta transformación es particularmente evidente cuando se la considera desde el punto de vista de la noción de soberanía. La soberanía moderna fue concebida generalmente como un territorio (real o imaginado) y la relación de ese territorio con el exterior. Los primeros teóricos sociales modernos, por ejemplo, de Hobbes a Rousseau, entendieron el orden civil como un espacio limitado e interior que se opone o es antagónico al orden externo de la naturaleza. El espacio limitado del orden civil, su lugar, se define en virtud de su separación de los espacios externos de la naturaleza. De manera análoga, los teóricos de la psicología moderna entendieron metafóricamente las pulsiones, las pasiones, los instintos y el inconsciente en términos espaciales, como un exterior dentro de la mente humana, una prolongación de la naturaleza profundamente establecida dentro de nosotros. Aquí, la soberanía del sí mismo se basa en una relación dialéctica entre el orden natural de los impulsos y el orden civil de la razón o la conciencia. Finalmente, en los diversos discursos de la antropología moderna las sociedades primitivas funcionan como lo exterior que define los límites del mundo civilizado. El proceso de modernización, en todos estos variados contextos, es la internalización de lo externo, es decir, la civilización de la naturaleza.

En el mundo imperial, esta dialéctica de soberanía entre el orden civil y el orden natural ha llegado a su fin. Éste es un sentido preciso en el cual puede decirse que el mundo contemporáneo es posmoderno. «El posmodernismo –nos dice Fredric Jameson– es lo que queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza desaparece para siempre».[6] Ciertamente, en nuestro mundo actual continuamos teniendo selvas, grillos y tormentas, y continuamos considerando que los instintos y las pasiones gobiernan nuestra psique; pero no tenemos naturaleza en el sentido de que estas fuerzas y fenómenos ya no se consideran exteriores, es decir, no se los concibe como manifestaciones originales e indepen-

dientes del artificio del orden civil. En un mundo posmoderno, todos los fenómenos y fuerzas son artificiales o, como podrían decir algunos, parte de la historia. La dialéctica moderna de lo interior y lo exterior fue reemplazada por un juego de grados e intensidades, de hibridación y artificialidad.

Lo exterior también ha decaído en el contexto de una dialéctica moderna bastante diferente que definía la relación entre lo público y lo privado en la teoría política liberal. Los espacios públicos de la sociedad moderna, que constituyen el lugar de la política liberal, en el mundo posmoderno tienden a desaparecer. De acuerdo con la tradición liberal, el individuo moderno, cómodo en sus espacios privados, mira lo público como su «afuera». El exterior es el lugar apropiado para la política, donde se expone la acción del individuo en presencia de otros y donde se busca reconocimiento.[7] Pero en el proceso de posmodernización, tales espacios públicos van privatizándose progresivamente. El paisaje urbano se va modificando, desde el foco moderno puesto sobre la plaza común y el encuentro público a los espacios cerrados de los centros comerciales, las autopistas y los barrios privados. La arquitectura y el planeamiento urbano de megalópolis tales como Los Ángeles y San Pablo tendieron a limitar el acceso y la interacción públicos de manera tal de evitar el encuentro fortuito de las diversas poblaciones, creando una serie de espacios interiores, aislados y protegidos.[8] Alternativamente, consideremos cómo los suburbios de París se transformaron en una serie de espacios amorfos e indefinidos que promueven el aislamiento antes que cualquier interacción o comunicación. El espacio público se ha privatizado hasta tal punto que ya no tiene sentido entender la organización social como una dialéctica entre espacios públicos y espacios privados, entre lo interior y lo exterior. El lugar de la política liberal moderna ha desaparecido y, en esta perspectiva, nuestra sociedad posmoderna e imperial se caracteriza así por un déficit de lo político. En efecto, el lugar de la política se ha «desrealizado».

En este sentido, el análisis que hace Guy Debord de la sociedad del espectáculo, más de treinta años después de su composición, parece cada vez más adecuado y apremiante.[9] En la sociedad imperial el espectáculo es un lugar virtual o, más precisamente, un *no lugar* de la política. El espectáculo está unificado y a la vez es difuso, de modo tal que es imposible distinguir lo interior de lo exterior, lo natural de lo social, lo privado de lo público. La noción liberal de lo público, el espacio exterior donde actuamos en presencia de otros, ha sido universalizada (porque ahora estamos siempre bajo la mirada de otros, monitoreados por cámaras de seguridad) y a la vez sublimada –o desrealizada– en los espacios virtuales del espectáculo. El fin de lo exterior es el fin de la política liberal.

Finalmente, tampoco existe ya lo exterior en el sentido militar. Cuando Francis Fukuyama sostiene que el pasaje histórico contemporáneo se

define por el fin de la historia, quiere decir que la era de los grandes conflictos ha llegado a su fin: el poder soberano ya no se enfrentará con su Otro ni tendrá que vérselas con su exterior, sino que irá expandiendo progresivamente sus fronteras hasta abarcar la totalidad del globo como su dominio propio.[10] La historia de las guerras imperialistas, interimperialistas y antiimperialistas ha terminado. El fin de esa historia ha dado paso al reinado de la paz. O, en realidad, hemos entrado en la era de los conflictos menores e internos. Toda guerra imperial es una guerra civil, una acción policial, desde Los Ángeles y Granada a Mogadiscio y Sarajevo. En realidad, la separación de tareas entre los brazos interno y externo del poder (entre el ejército y la policía, la CIA y el FBI) se hace cada vez más vaga e indeterminada.

En otros términos, el fin de la historia a que se refiere Fukuyama es el fin de la crisis que está en el centro de la modernidad, el conflicto coherente que define lo que fue el fundamento y la razón de ser de la soberanía moderna. La historia terminó precisamente y sólo en la medida en que la concibió Hegel: como el movimiento de una dialéctica de contradicciones, un juego de negaciones y reducciones absolutas. Las oposiciones binarias que definían el conflicto moderno comenzaron a desdibujarse. El Otro que podía delimitar un sí mismo soberano moderno se ha fragmentado y es indistinto; ya no hay un exterior que puede delimitar el lugar de la soberanía. El exterior es lo que da coherencia a la crisis. Hoy, los ideológos de los Estados Unidos se ven cada vez en mayores dificultades para nombrar a un enemigo único, unificado; antes bien, parecería que hay enemigos menores y evasivos por todas partes.[11] El fin de la crisis de la modernidad ha dado lugar a una proliferación de crisis menores e indefinidas o, como preferimos decir nosotros, a una omnicrisis.

Es conveniente recordar aquí (un tema que desarrollaremos más ampliamente en el capítulo 10) que el mercado capitalista es una maquinaria que siempre funciona en contra de cualquier división entre lo interior y lo exterior. Las barreras y exclusiones obstaculizan su marcha; en cambio, prospera cuando puede abarcar cada vez más elementos dentro de su esfera. La ganancia sólo se genera a través del contacto, la participación, el intercambio y el comercio. La realización del mercado mundial constituirá el punto de llegada de esta tendencia. En su forma ideal, no existe lo exterior al mercado mundial: todo el planeta es su dominio.[12] Por ello, podríamos emplear la forma del mercado mundial como modelo para comprender la soberanía imperial. Tal vez, así como Foucault reconocía el edificio panóptico como el diagrama del poder moderno, el mercado mundial puede emplearse adecuadamente –aun cuando no se trate de una arquitectura sino, en realidad, de una antiarquitectura– como el diagrama del poder imperial.[13]

El espacio estriado de la modernidad construyó *lugares* que se basaban y participaban continuamente en un juego dialéctico con sus exteriores. El espacio de la soberanía imperial, en cambio, es uniforme. Puede estar aparentemente libre de las divisiones o estrías binarias de las fronteras modernas, pero en realidad está demarcado por tantas líneas falsas que sólo se ve como un espacio continuo y uniforme. En este sentido, en el mundo imperial, la crisis claramente definida de la modernidad cede su lugar a una omnicrisis. En este espacio uniforme del imperio, no hay ningún *lugar* del poder: éste está a la vez en todas partes y en ninguna. El imperio es una *u-topía*, es decir, un *no lugar*.

El racismo imperial

El tránsito de la soberanía moderna a la soberanía imperial muestra una de sus facetas en las cambiantes configuraciones de racismo que se manifiestan en nuestras sociedades. Ante todo deberíamos observar que progresivamente se ha hecho cada vez más difícil identificar las líneas generales del racismo. En realidad, los políticos, los medios y hasta los historiadores nos dicen continuamente que en las sociedades modernas el racismo ha ido disminuyendo sensiblemente: desde el fin de la esclavitud hasta las luchas de descolonización y los movimientos de los derechos civiles. Indudablemente, ciertas prácticas tradicionales específicas del racismo están en franca decadencia y uno hasta se sentiría tentado a considerar que la abolición de las leyes del *apartheid* de Sudáfrica pone punto final a toda una era de segregación racial. No obstante, desde nuestro punto de vista es evidente que en el mundo contemporáneo el racismo no ha retrocedido sino que, por el contrario, ha progresado, tanto en extensión como en intensidad. Parece haber disminuido sólo porque su forma y sus estrategias cambiaron. Si tomamos las divisiones maniqueas y las rígidas prácticas de exclusión (de Sudáfrica, de la ciudad colonial, del sur de los Estados Unidos o de Palestina) como el paradigma de los racismos *modernos*, debemos preguntarnos ahora cuál es la forma *posmoderna* del racismo y cuáles son sus estrategias en la sociedad imperial actual.

Muchos analistas describen este pasaje como un desplazamiento de la forma teórica dominante del racismo: de una teoría racista basada en la biología a una basada en la cultura. La teoría racista moderna dominante y las prácticas concomitantes de segregación se concentran en señalar diferencias biológicas esenciales entre las razas. La sangre y los genes están en la base de las diferencias de la piel como sustancia real de la diferencia real. Las personas subordinadas son concebidas así (al menos implícitamente) como Otros diferentes del ser humano, como un orden diferente del ser. Estas teorías racistas modernas sustentadas en la biología implican

o tienden a marcar una diferencia ontológica: una escisión necesaria, eterna e inmutable en el orden del ser. En respuesta a esta posición teórica, el antirracismo moderno se opone a la noción de esencialismo biológico e insiste en que las diferencias entre las razas son, en cambio, una construcción de las fuerzas sociales y culturales. Estos teóricos antirracistas modernos operan en la creencia de que el constructivismo social puede liberarnos del corsé del determinismo biológico: si nuestras diferencias están determinadas social y culturalmente, en principio todos los seres humanos somos iguales, de un mismo orden ontológico, de una misma naturaleza.

Sin embargo, con el paso al imperio, lo que han hecho los significantes sociológicos y culturales es ocupar el lugar de las diferencias biológicas como representación clave del aborrecimiento y el temor raciales. Así es como la teoría racista imperial ataca al antirracismo moderno por la retaguardia y en realidad se apropia de sus mismos argumentos. La teoría racista imperial coincide en afirmar que las razas no constituyen unidades biológicas aisladas y que la naturaleza no puede dividirse en razas diferentes. También acepta que la conducta de los individuos y sus capacidades o aptitudes no dependen de su sangre ni de sus genes, sino que se deben al hecho de pertenecer a culturas históricamente determinadas de manera diferente.[14] De modo que las diferencias no son fijas ni inmutables sino que son efectos contingentes de la historia social. La teoría racista imperial y la teoría antirracista moderna, en realidad, dicen cosas muy parecidas y en esta perspectiva es difícil hacer una clara división entre ambas. En realidad, precisamente porque se supone que este argumento relativista y cultural es necesariamente antirracista, la ideología dominante de nuestra sociedad en su conjunto puede aparentar estar en contra del racismo y la teoría racista imperial puede aparentar no ser en absoluto racista.

No obstante, observemos más atentamente cómo opera la teoría racista imperial. Étienne Balibar denomina al nuevo racismo «racismo diferencial», y dice que es un racismo sin raza o, más precisamente, un racismo que no se funda en el concepto biológico de raza. Aunque se haya abandonado la biología como fundamento y sostén de estas ideas, dice Balibar, se le ha asignado a la cultura el rol que antes desempeñaba la biología.[15] Estamos habituados a pensar que la naturaleza y la biología son fijas e inmutables, pero que la cultura es flexible y fluida: las culturas pueden cambiar históricamente y mezclarse para formar infinitos híbridos. En la perspectiva de la teoría racista imperial, sin embargo, hay rígidos límites a la flexibilidad y la compatibilidad de las culturas. En el análisis final, las diferencias entre culturas y tradiciones son insalvables. De acuerdo con la teoría imperial, es fútil y hasta peligroso permitir que las culturas se mezclen o insistir en que lo hagan: serbios y croatas, hutu y tutsi, afronorteamericanos y coreanos norteamericanos deben permanecer separados.

Como teoría de la diferencia social, la posición cultural no es menos «esencialista» que la biológica, o al menos establece una base teórica igualmente sólida para fundamentar la separación y la segregación. Aun así, se trata de una posición teórica pluralista: en principio, todas las identidades culturales son iguales. Este pluralismo tolera todas nuestras diferencias en la medida en que cada uno acepte obrar de acuerdo con esas diferencias de identidad, en la medida en que cada uno «represente» a su raza. De modo que, en principio, las diferencias raciales son contingentes, pero, en la práctica, absolutamente necesarias para marcar la separación social. La sustitución teórica de la raza o la biología por la cultura se transformó paradójicamente en una teoría de la preservación de la raza.[16] Esta modificación de la teoría racista nos muestra cómo la teoría imperial puede adoptar una posición tradicionalmente considerada antirracista y continuar manteniendo un firme principio de separación social.

Es importante observar que, en ese sentido, esta teoría racista imperial es en sí misma una teoría de la segregación y no una teoría de la jerarquía. Mientras la teoría racista moderna propone una jerarquía entre las razas como la condición fundamental que hace necesaria la segregación, en principio, la teoría imperial nada tiene que decir acerca de la superioridad o la inferioridad de las diferentes razas o los diferentes grupos étnicos. Considera que éste es un aspecto puramente eventual, una cuestión práctica. En otras palabras, se estima que la jerarquía racial no es una causa sino un efecto de las circunstancias sociales. Por ejemplo, en los tests de aptitud, los estudiantes afronorteamericanos de cierta región registran un rendimiento notablemente menor que los estudiantes de origen asiático. La teoría imperial no considera que estos datos deban atribuirse a una inferioridad racial, sino que sostiene que corresponden a diferencias culturales: la cultura de los estadounidenses de origen asiático asigna una importancia mayor a la educación, alienta a sus estudiantes a estudiar en grupos, etcétera. La jerarquía de las diferentes razas se determina sólo *a posteriori*, como un efecto de sus culturas, esto es, sobre la base de su rendimiento. De acuerdo con la teoría imperial, la supremacía y la subordinación racial no son pues una cuestión teórica, sino que surgen a través de la libre competencia, una especie de meritocracia de mercado de la cultura.

Evidentemente, la práctica racista no se corresponde necesariamente con las interpretaciones de la teoría racista, que es lo que hemos estado considerando hasta aquí. De lo que vimos, se desprende claramente que la práctica racista imperial carece de un sostén central: ya no posee una teoría de superioridad racial como la que sustentaba las prácticas modernas de exclusión racial. Aunque, de acuerdo con Gilles Deleuze y Félix Guattari, «el racismo europeo [...] nunca operó mediante la exclusión o mediante la designación de alguien como Otro [...] El racismo opera me-

diante la determinación de grados de desviación respecto de los rasgos del hombre blanco, con lo cual se intenta integrar las características que no coinciden con ellos en olas cada vez más excéntricas y retrasadas [...] Desde el punto de vista del racismo, no hay un exterior, no hay personas situadas afuera».[17] Deleuze y Guattari nos desafían a concebir la práctica racista no como divisiones binarias y como exclusión, sino como una estrategia de inclusión diferencial. No se designa a ninguna identidad como el Otro, nadie queda excluido, es decir, no existe lo exterior. Así como la teoría racista imperial no puede proponer como punto de partida ninguna diferencia esencial entre las razas humanas, la práctica racista imperial no puede comenzar excluyendo al otro racial. Antes bien, la supremacía blanca funciona absorbiendo primero la alteridad y luego subordinando las diferencias a los diferentes grados de desviación en relación con las características del hombre blanco. Esto nada tiene que ver con el odio y el temor al extranjero, al Otro desconocido. Es un aborrecimiento que nace de la proximidad y se elabora a través de los grados de diferencia del vecino.

Con esto no estamos diciendo que nuestras sociedades actuales carezcan de exclusiones raciales; ciertamente, están atravesadas por numerosas líneas de barreras raciales que penetran en cada paisaje urbano y se extienden a través de todo el globo. Sólo que la exclusión racial en general surge como resultado de una inclusión diferencial. Para decirlo de otro modo, hoy sería un error –y tal vez también lo sea cuando consideramos el pasado– suponer que el *apartheid* o las leyes de Jim Crow constituyen el paradigma de la jerarquía racial. La diferencia no está escrita en las leyes y la imposición de la alteridad no llega al extremo de postular un Otro absoluto. El imperio no concibe las diferencias en términos absolutos; nunca presenta las diferencias como una diferencia de naturaleza sino como diferencias de grado; nunca las juzga necesarias, son sólo accidentales. La subordinación se afirma a través del conjunto de las prácticas cotidianas que, si bien son más móviles y flexibles, crean jerarquías raciales estables y brutales.

La forma y las estrategias del racismo imperial contribuyen a revelar el contraste que existe entre la soberanía moderna y la soberanía imperial en muchos otros aspectos. El racismo colonial, el racismo de la soberanía moderna, primero llevaba la diferencia al extremo y luego recuperaba al Otro como fundamento negativo del sí mismo (véase el capítulo 6). La construcción moderna de un pueblo estaba íntimamente vinculada a esta operación. Un pueblo no se definía meramente atendiendo a un pasado compartido y a los deseos y el potencial comunes, sino principalmente en una relación dialéctica con su Otro, con su exterior. Un pueblo (sufriera o no la diáspora) siempre se definía en virtud de un *lugar* (ya fuera real, ya fuera virtual). El orden imperial, en cambio, no tiene nada que ver con es-

ta dialéctica. El racismo imperial o el racismo diferencial integra a los otros en su orden y luego organiza aquellas diferencias dentro de un sistema de control. De modo tal que las nociones fijas y biológicas de los pueblos tienden a disolverse en una multitud fluida y amorfa que, por supuesto, está surcada por líneas de conflicto y antagonismo, aunque ninguna de ellas se manifieste como una frontera fija y eterna. La superficie de la sociedad imperial se modifica continuamente de un modo que desestabiliza cualquier noción de lugar. La cuestión esencial del racismo moderno residía en sus fronteras, en la antítesis global entre lo interior y lo exterior. Como decía Du Bois hace aproximadamente cien años, el problema del siglo XX es el problema de la línea del color. El racismo imperial, por su parte, mirando tal vez hacia el siglo XXI, se basa en el juego de las diferencias y en el manejo de los microconflictos que se dan en el interior de su dominio en permanente expansión.

Sobre la generación y corrupción de la subjetividad

El progresivo oscurecimiento de la distinción entre interior y exterior tiene importantes implicaciones para la producción social de la subjetividad. Una de las tesis centrales y más comunes de los análisis institucionales propuestos por la teoría social moderna es que la subjetividad no es algo original ya dado, sino que, al menos hasta cierto punto, se forma en el campo de las fuerzas sociales. En este sentido, la teoría social moderna despojó de todo contenido cualquier noción de una subjetividad presocial y fundamentó, en cambio, la producción de subjetividad en el funcionamiento de las grandes instituciones sociales, tales como la prisión, la familia, la fábrica y la escuela.

Conviene destacar dos aspectos de este proceso de producción. En primer lugar, la subjetividad es un proceso social constante de generación. Cuando el jefe le grita al obrero en la fábrica o cuando el director del colegio increpa al estudiante en un corredor, se está formando una subjetividad. Las prácticas materiales dispuestas para el sujeto en el contexto de la institución (sea arrodillarse para rezar, sea cambiar cientos de pañales) son los procesos que producen la subjetividad. De manera refleja, entonces, a través de sus propias acciones, el sujeto es puesto en acto y generado. En segundo lugar, las instituciones ofrecen ante todo un *lugar* separado (la casa, la capilla, el aula, el taller) donde se realiza la producción de la subjetividad. Una manera adecuada de concebir las diversas instituciones de la sociedad moderna es imaginarlas como un archipiélago de fábricas de subjetividad. En el curso de su vida, un individuo pasa linealmente de una a otra de estas instituciones (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica) que lo van formando. La relación entre el interior y el

exterior es fundamental. Cada institución tiene sus propias reglas y su propia lógica de subjetivación: «La escuela nos dice: "Ya no estás en tu casa"; el ejército nos dice: "Esto ya no es la escuela"».[18] Sin embargo, en el interior de los muros de cada institución el individuo está, al menos parcialmente, protegido de las fuerzas de las demás instituciones; en el convento, normalmente uno está a salvo del aparato de la familia; en el hogar, uno está normalmente fuera del alcance de la disciplina fabril. Este *lugar* claramente delimitado de las instituciones se refleja en la *forma* fija y regular de las subjetividades producidas.

Al pasar al imperio, el primer aspecto de la condición moderna ciertamente se conserva, esto es, las subjetividades aún se producen en la fábrica social. En realidad, las instituciones sociales producen subjetividad de manera cada vez más intensa. Podríamos decir que el posmodernismo es el punto al que se llega cuando se lleva al extremo la teoría moderna del constructivismo social y toda subjetividad se reconoce como artificial. Pero, ¿cómo es esto posible cuando, como dice prácticamente todo el mundo, las instituciones en cuestión están en crisis y en continua decadencia? Esta crisis general no significa necesariamente que las instituciones ya no produzcan subjetividad. Antes bien, lo que ha cambiado es la segunda condición: esto es, el lugar de producción de la subjetividad ya no se define del mismo modo. En resumidas cuentas, la crisis significa que hoy los recintos que solían definir el espacio limitado de las instituciones se han derrumbado, de modo tal que la lógica que alguna vez funcionó principalmente en el interior de los muros institucionales ahora se expande por todo el terreno social. Lo interior y lo exterior se han vuelto indiscernibles.

Esta omnicrisis de las instituciones se manifiesta de maneras muy diferentes en los diversos casos. Por ejemplo, cada vez es menor la proporción de la población estadounidense que vive con su familia nuclear, mientras que la proporción de personas confinadas en las cárceles aumenta firmemente. Sin embargo, ambas instituciones, la familia nuclear y la prisión, están igualmente en crisis, en el sentido de que cada vez se hace más indeterminado el lugar de su efectividad. No hay que suponer que la crisis de la familia nuclear conlleva una disminución de las fuerzas del patriarcado. Por el contrario, los discursos y las prácticas de los «valores de la familia» parecen estar presentes en todos los ámbitos del campo social. El antiguo eslogan feminista «Lo personal es lo político» se ha invertido de modo tal que las fronteras entre lo público y lo privado se han quebrantado y han dado paso a una serie de circuitos de control que atraviesan la «esfera íntima pública».[19] De manera similar, la crisis de la prisión significa que la lógica y las técnicas carcelarias se han expandido progresivamente a otros ámbitos de la sociedad. En la sociedad imperial, la producción de la subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar

específico. El individuo permanece todavía en la familia, está todavía en la escuela, está siempre en prisión, etcétera. En el derrumbe general, el funcionamiento de las instituciones es pues más intenso y más extenso. Las instituciones funcionan aun cuando estén en total decadencia y tal vez funcionen mejor cuanto más descompuestas estén. La indefinición del *lugar* de la producción corresponde a la indeterminación de la *forma* de las subjetividades producidas. De modo que podemos considerar que las instituciones sociales imperiales están en un fluido proceso de generación y corrupción de la subjetividad.

Esta transformación no ocurre únicamente en los países y regiones dominantes, sino que tiende a generalizarse, en diferentes grados, en todo el mundo. La apología de la administración colonial siempre elogió el establecimiento de instituciones sociales y políticas en las colonias, instituciones que habrían de constituir la columna vertebral de una nueva sociedad civil. Mientras que en el proceso de modernización los países más poderosos exportaban formas institucionales a los países subordinados, en el proceso actual de posmodernización, *lo que se exporta es la crisis general de las instituciones*. La estructura institucional del imperio es como un programa de *software* que contiene un virus, de modo que modula y corrompe continuamente las formas institucionales con las que se pone en contacto. La sociedad imperial de control tiende a constituir, en todas partes, la orden del día.

El triple imperativo del imperio

El aparato general del dominio imperial en realidad opera en tres etapas: una inclusiva, otra diferencial y una tercera, administradora. La primera es la faceta magnánima, liberal, del imperio. A todos se les da la bienvenida, todos pueden ingresar a través de sus fronteras, independientemente de la raza, el credo, el color, el género, la orientación sexual, etcétera. En su fase de inclusión el imperio es ciego a las diferencias; es por completo imparcial en su aceptación. Logra la inclusión universal dejando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que, por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales.[20] Para dejar de lado las diferencias tenemos que considerarlas no esenciales o relativas e imaginar una situación en la cual no es que no existan tales diferencias, sino que ignoramos su existencia. El velo de ignorancia permite la aceptación universal. Cuando el imperio es ciego a estas diferencias y cuando obliga a sus miembros a dejarlas de lado, puede lograrse un consenso coincidente en la totalidad del espacio imperial. En efecto, dejar de lado las diferencias implica quitar el potencial de las diversas subjetividades que lo constituyen. El espacio público de neutralidad del poder resultante permite establecer y legitimar

una noción universal de justicia que constituye la médula del imperio. La ley de indiferencia neutral inclusiva es un fundamento universal, en el sentido de que se aplica igualmente a todos los sujetos que existen y que pueden existir bajo el dominio imperial. En este primer momento, el imperio es pues una maquinaria de integración universal, una boca abierta con un apetito infinito que invita a todos a ingresar pacíficamente en sus dominios. (Dadme a vuestros pobres, dadme vuestra hambre, dadme vuestras masas oprimidas...) El imperio no fortifica sus fronteras para excluir a los otros, sino que más bien los impulsa a penetrar en su orden pacífico, como un potente vórtice. Al dejar de lado o suprimir las fronteras y las diferencias, el imperio se convierte en una especie de espacio uniforme, a través del cual las subjetividades se deslizan sin oponer resistencia ni presentar conflictos sustanciales.

La segunda fase del control imperial, su momento diferencial, implica la afirmación de diferencias aceptadas dentro del espacio del imperio. Si bien, desde el punto de vista jurídico, las diferencias deben pasarse por alto, desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. Puesto que ahora se consideran culturales y contingentes, antes que biológicas y esenciales, se supone que tales diferencias no afectan la franja central de esa condición común o ese consenso coincidente que caracterizan el mecanismo inclusivo del imperio. Hay diferencias no conflictivas, el tipo de diferencias que, cuando es necesario, pueden dejarse de lado. Por ejemplo, desde el fin de la guerra fría, las identidades étnicas fueron (re)creadas activamente en los países socialistas y ex socialistas con el firme apoyo de los Estados Unidos, la ONU y los demás organismos globales. Se elogian los lenguajes locales, los nombres tradicionales de los lugares, las artes, las artesanías, etcétera, pues se los considera componentes importantes de la transición del socialismo al capitalismo.[21] Se imagina que tales diferencias son «culturales» antes que «políticas» pues se supone que no habrán de conducir a conflictos incontrolables, sino que, en cambio, habrán de funcionar como una fuerza de pacífica identificación regional. De manera similar, en los Estados Unidos, muchas promociones oficiales del multiculturalismo implican la glorificación de las diferencias étnicas y culturales tradicionales bajo el paraguas de la inclusión universal. En general, el imperio no crea diferencia. Toma lo que ya existe y lo utiliza a su favor.

A este movimiento diferencial del control imperial habrá de sucederle la administración y jerarquización de estas diferencias en una economía general de dominio. Mientras el poder colonial procuraba fijar identidades puras, separadas, el imperio impulsa la circulación del movimiento y la mezcla. El aparato colonial era una especie de molde que forjaba figuras fijas, distintivas, pero la sociedad imperial de control funciona a través de la flexibilización, «como un molde autodeformante que cambia continuamente de un instante al siguiente o como un tamiz cuyo reticula-

do cambia de un punto al otro».[22] El modelo colonial propone una ecuación simple con una solución única; el modelo imperial debe enfrentarse a múltiples variables complejas que cambian continuamente y admiten una variedad de soluciones, siempre incompletas, pero aun así efectivas.

En cierto sentido, el modelo colonial podría considerarse más ideológico y el imperial más pragmático. Consideremos, como ejemplo de la estrategia imperial, la práctica de las fábricas de Nueva Inglaterra y las minas de carbón de los Apalaches a comienzos del siglo XX. Las fábricas y minas dependían de la mano de obra de los inmigrantes recién llegados de diversos países europeos, muchos de los cuales traían consigo tradiciones de intensa militancia obrera. Con todo, los capataces no dudaron en reunir esta mezcla potencialmente explosiva de trabajadores. En realidad, comprobaron que administrar cuidadosamente las proporciones de obreros procedentes de diferentes naciones en cada taller y en cada mina constituía una eficiente fórmula de mando. Las diferencias lingüísticas, culturales y étnicas que se reunían dentro de cada unidad de fuerza laboral resultaban un elemento estabilizador por cuando podían ser utilizadas como un arma para combatir la organización de los trabajadores. El hecho de que las identidades no se disolvieran en el crisol y que cada grupo étnico continuara viviendo en una comunidad separada y mantuviera sus diferencias era una decisión que favorecía a los patrones.

Podemos advertir una estrategia muy similar en las prácticas más recientes de la administración laboral que se establece en una plantación de bananas de Centroamérica.[23] Las múltiples divisiones étnicas entre los obreros funcionan como un elemento de control del proceso laboral. La empresa transnacional trata con diferentes métodos y grados de explotación y represión a cada uno de los grupos étnicos de trabajadores: algunos descendientes de europeos, otros de africanos, otros pertenecientes a diversos grupos amerindios. Se ha comprobado que los antagonismos y divisiones entre los obreros, determinados por diversas líneas étnicas y de identificación, aumentan el rendimiento y facilitan el control. La completa asimilación cultural (a diferencia de la integración jurídica) no es por cierto una prioridad de la estrategia imperial. La reaparición de diferencias étnicas y nacionales registradas a fines del siglo XX, no sólo en Europa, sino también en África, Asia y América, coloca al imperio ante una ecuación aún más compleja que contiene una miríada de variables en constante estado de fluctuación. El hecho de que esta ecuación no tenga una solución única no es en realidad un problema, por el contrario. La contingencia, la movilidad y la flexibilidad son la verdadera fuerza del imperio. La «solución» imperial no será negociar o atenuar estas diferencias, sino afirmarlas y ordenarlas en un aparato efectivo de dominio.

«Divide y triunfarás» no es en realidad la formulación más exacta de la estrategia imperial. La mayoría de las veces, el imperio no crea división

sino que, más bien, reconoce las diferencias existentes o potenciales, las ensalza y las administra dentro de una economía general de mando. El triple imperativo del imperio es incorporar, diferenciar y administrar.

De la crisis a la corrupción

Al comienzo de la Segunda Parte elaboramos la noción de la soberanía moderna entendida como crisis: una crisis definida en virtud del perpetuo conflicto entre, por un lado, el plano de las fuerzas inmanentes del deseo y la cooperación de las masas y, por el otro, la autoridad trascendente que procura contener esas fuerzas e imponerles un orden. Ahora podemos ver que la soberanía imperial, en cambio, no se organiza alrededor de un conflicto central, sino más bien a través de una red flexible de microconflictos. Las contradicciones de la sociedad imperial son evasivas, proliferantes y no localizables: son contradicciones que están en todas partes. Antes que crisis, el concepto que define pues la soberanía imperial sería la omnicrisis o, como preferimos llamarla, la corrupción. Es un lugar común de la bibliografía clásica sobre el imperio, desde Polibio a Montesquieu y Gibbon, afirmar que el imperio es desde el comienzo decadente y corrupto.

Esta terminología puede malinterpretarse fácilmente. Es importante aclarar que, al definir la soberanía imperial como corrupción, no tenemos la menor intención de hacer una acusación moral. En realidad, el uso contemporáneo y moderno dado a la expresión «corrupción» la ha convertido en un concepto pobre para nuestros propósitos. Hoy se la utiliza habitualmente para referirse a lo pervertido, a aquello que se desvía de lo moral, lo bueno y lo puro. Pero nosotros utilizamos este concepto para referirnos a un proceso más general de descomposición o mutación que carece de esos matices morales y lo hacemos inspirándonos en un uso antiguo que en gran medida se ha perdido. Aristóteles, por ejemplo, entendía por corrupción un devenir de los cuerpos que es el proceso complementario de la generación.[24] Podemos concebir pues la corrupción como degeneración, como el proceso inverso de la generación y composición, un momento de metamorfosis que potencialmente libera los espacios y permite el cambio. Debemos olvidarnos aquí de todas las imágenes o lugares comunes que se nos presentan cuando nos referimos a la decadencia, la corrupción y la degeneración imperiales. Tal moralismo está fuera de lugar en esta argumentación que se refiere fundamentalmente a la forma; en otras palabras, a la idea de que el imperio se caracteriza por una fluidez de la forma: un flujo y reflujo de formación y deformación, de generación y degeneración.

Decir que la soberanía imperial se define por la corrupción significa, por un lado, que el imperio es impuro o híbrido y, por el otro, que el do-

minio imperial funciona en virtud de su propia ruptura (aquí la etimología latina es precisa: *corrumpere*, alterar o trastrocar la forma de alguna cosa). La sociedad imperial siempre y en todas partes se está quebrando, pero esto no significa necesariamente que tal situación la lleve a la ruina. Del mismo modo que la crisis de la modernidad, tal como la definimos en nuestra caracterización, no indicaba ningún colapso inminente o necesario, la corrupción del imperio no indica ninguna teleología ni un fin perentorio. En otras palabras, la crisis de la soberanía moderna no fue temporal ni excepcional (como podría ser la crisis del derrumbe del mercado en 1929), sino que, antes bien, constituyó la norma de la modernidad. De manera similar, la corrupción no es una aberración de la soberanía imperial, sino que constituye su esencia misma y su *modus operandi*. La economía imperial, por ejemplo, funciona precisamente a través de la corrupción y no puede hacerlo de otra manera. Ciertamente hay una tradición que considera que la corrupción es el defecto trágico del imperio, el accidente sin el cual el imperio habría triunfado: piénsese en Shakespeare y en Gibbon como dos ejemplos muy diferentes. Nosotros, en cambio, vemos la corrupción no como algo accidental, sino como algo necesario. O, para decirlo más precisamente, el imperio requiere que todas las relaciones sean accidentales. El poder imperial se funda en la ruptura de toda relación ontológica determinada. La corrupción es sencillamente el signo de la ausencia de cualquier ontología. En el vacío ontológico, la corrupción se hace necesaria, objetiva. La soberanía imperial prospera en las contradicciones proliferantes a que da lugar la corrupción; se estabiliza en virtud de sus inestabilidades, de sus impurezas y su mezcla; encuentra la calma en el pánico y las angustias que ella misma engendra continuamente. La corrupción da nombre al perpetuo proceso de alteración y metamorfosis, la fundación antifundacional, el modo deontológico de ser.

Hemos llegado pues a formular una serie de distinciones que marcan conceptualmente el paso de la soberanía moderna a la soberanía imperial: del pueblo a la multitud, de la oposición dialéctica al manejo de las hibridaciones, del lugar de la soberanía moderna al no lugar del imperio, de la crisis a la corrupción.

La denegación

Bartleby preferiría no hacerlo. El misterio del clásico cuento de Herman Melville es el carácter absoluto de la denegación. Cuando su jefe le pide que cumpla con sus deberes, Bartleby repite serenamente una y otra vez: «Preferiría no hacerlo». El carácter de Melville encaja en una larga tradición de negativas ante el trabajo. Por supuesto, cualquier trabajador con un poco de sentido quiere oponerse a la autoridad del jefe, pero Bartleby lleva esta actitud al extremo. No hace ninguna objeción ante tal o cual tarea que se le solicita, tampoco ofrece ninguna razón para rehusarse a cumplirla, sólo denega pasiva y absolutamente. La con-

ducta de Bartleby impide reaccionar con hostilidad, en parte porque el escribiente es notablemente calmo y sereno, pero además porque su negativa es tan definitiva que se vuelve absoluta. Bartleby sencillamente prefiere no hacerlo.

Teniendo en cuenta la gran atracción de Melville por la metafísica, no es extraño que Bartleby incite a buscar interpretaciones ontológicas.[1] *Su denegación es tan absoluta que Bartleby parece completamente anonadado, un hombre sin cualidades o, como dirían los filósofos del Renacimiento,* homo tantum, *un mero hombre y nada más. En su absoluta pasividad y su negativa a cumplir la más mínima tarea, se nos presenta como una figura del ser genérico, del ser como tal, el ser y nada más. Y en el transcurso del relato se va despojando hasta tal punto –aproximándose cada vez más a la humanidad desnuda, la vida desnuda, el ser desnudo– que finalmente se extingue, se consume en las entrañas de la infame prisión de Manhattan, las Tumbas.*

Michael K, el personaje central de la maravillosa novela de J. M. Coetzee, Vida y época de Michael K, *también es una figura de absoluta denegación. Pero, mientras Bartleby está inmóvil, casi petrificado en su completa pasividad, K está siempre sobre sus pies, siempre en movimiento. Michael K es jardinero, un hombre simple, tan simple que no parece de este mundo. En un país ficticio, dividido por la guerra civil, K se enfrenta continuamente a rejas, barreras y puntos de control, erigidos por la autoridad, que lo detienen, pero él se las arregla para sortearlos tranquilamente y continuar moviéndose. Michael K no sólo se mantiene en movimiento por el movimiento perpetuo mismo. Las barreras no sólo detienen el movimiento, parecen detener la vida, y es por ello que él las rechaza absolutamente, para poder mantener su propia vida en movimiento. Lo que en realidad quiere es cultivar calabazas y atender sus parras trepadoras. La negativa de K a someterse a la autoridad es tan absoluta como la de Bartleby y ese carácter absoluto, esa misma simplicidad, también lo sitúan en un nivel de pureza ontológica. También K se aproxima al nivel de universalidad desnuda: «un alma humana que está por encima y por debajo de toda clasificación»,*[2] *que es simplemente un* homo tantum.

Estos hombres simples y su denegación absoluta sólo pueden despertarnos aborrecimiento a la autoridad. Rehusarse a someterse al trabajo y a la autoridad o, en realidad, negarse a la servidumbre voluntaria, es el comienzo de una política liberadora. Hace ya mucho tiempo Étienne de La Boétie predicaba precisamente esta política de la denegación: «Resolved no servir más y estaréis libres de inmediato. No os pido que levantéis vuestras manos contra el tirano para derrocarlo, sino simplemente que dejéis de apoyarlo; entonces lo contemplaréis, como un gran coloso a quien se le quita bruscamente el pedestal, caer por su propio peso y quebrarse en mil pedazos».[3] *La Boétie reconocía el poder político de un pueblo que se rehúsa, el poder que implica escapar de la relación de dominación y, mediante el éxodo, subvertir el poder soberano que impera sobre nosotros. Bartleby y Michael K continúan la política de rehusarse a la servidumbre voluntaria que proponía La Boétie y la llevan hasta su extremo absoluto.*

Esta denegación es ciertamente el comienzo de una política liberadora, pero es sólo el comienzo. La negativa en sí misma es una actitud vacía. Bartleby y Michael K pueden ser almas bellas, pero su ser, en su absoluta pureza, está suspendido al borde de un abismo. Sus líneas de fuga de la autoridad son completamente solitarias y se dirigen continuamente al borde del suicido. En términos políticos también la denegación en sí misma (ante el trabajo, la autoridad y la servidumbre voluntaria) sólo conduce a un suicidio social. Como dice Spinoza, si meramente cortamos la cabeza tiránica del cuerpo social, sólo nos quedará el cadáver deformado de la sociedad. Lo que tenemos que hacer es crear un nuevo cuerpo social y éste es un proyecto que va más allá de rehusarse. Nuestras líneas de fuga, nuestro éxodo, deben ser constituyentes y deben crear una alternativa real. Más allá de la mera denegación, o como parte de esa denegación, debemos construir además un nuevo modo de vida y sobre todo una nueva comunidad. Este proyecto no conduce hacia la vida desnuda del homo tantum, *sino al* homohomo, *la humanidad al cuadrado, enriquecida por la inteligencia colectiva y el amor a la comunidad.*

Intermezzo

EL CONTRAIMPERIO

> Durante su peregrinaje por la tierra, esta ciudad celestial convoca a todas las gentes y así reúne una sociedad de extranjeros que hablan todas las lenguas.
>
> SAN AGUSTÍN

> Queremos destruir todos los ridículos monumentos «a todos aquellos que murieron por la patria» que desde su altura nos miran en cada pequeña ciudad, y queremos erigir en su lugar monumentos a los desertores. Los monumentos a los desertores representarán también a aquellos que murieron en la guerra, porque cada uno de ellos murió maldiciendo la guerra y envidiando la felicidad del desertor. La resistencia nace de la deserción.
>
> PARTISANO ANTIFASCISTA,
> Venecia, 1943

Hemos llegado pues a un punto de inflexión de nuestra argumentación. La trayectoria que trazamos hasta aquí –desde la modernidad entendida como crisis hasta nuestros análisis de las primeras articulaciones de la nueva forma imperial de la soberanía– nos permitió comprender las transformaciones experimentadas en la constitución del orden mundial. Pero ese *orden* no sería más que una cáscara vacía si no nos refiriéramos además a un nuevo régimen de *producción*. Por lo demás, aún no hemos podido dar ninguna indicación coherente del tipo de subjetividades políticas que podrían oponerse a las fuerzas del imperio y derrocarlas, porque tales subjetividades sólo pueden surgir en el terreno de la producción. Es como si, llegados a este punto, sólo pudiéramos ver sombras de las figuras que habrán de animar nuestro futuro. Descendamos pues a las ocultas profundidades de la producción para ver las figuras que operan allí.

Aun cuando lográramos abordar la dimensión productiva y ontológica de la problemática y las resistencias que surgen en ella, todavía no estaríamos en posición –ni siquiera al final de este libro– de indicar ninguna elaboración existente y concreta de una alternativa política al imperio. Un anteproyecto efectivo de esta índole nunca podrá emerger de una articulación teórica como la que presentamos nosotros. Sólo puede surgir

de la práctica. En cierto momento de su razonamiento, Marx necesitó que existiera la Comuna de París para poder dar el salto y concebir el comunismo en términos concretos como una alternativa efectiva a la sociedad capitalista. Hoy, para dar ese próximo paso concreto y crear un nuevo cuerpo social que esté más allá del imperio, ciertamente serían necesarios algunos de tales experimentos o series de experimentos realizados en virtud del genio de la práctica colectiva.

Un único gran sindicato

Nuestro estudio partió de la hipótesis de que el poder del imperio y los mecanismos de la soberanía imperial sólo pueden entenderse cuando se los sitúa en la escala más general, en su globalidad. Creemos que para alcanzar el objetivo de oponerse y resistir al imperio y a su mercado mundial, cualquier alternativa que se proponga debe situarse en un nivel igualmente global. Cualquier propuesta de una comunidad particular aislada, definida en términos raciales, religiosos o regionales, «desvinculada» del imperio, protegida de las fuerzas que éste le impone por fronteras firmes, está condenada a convertir a tal comunidad en una especie de gueto. No es posible oponer resistencia al imperio a través de un proyecto que apunte a lograr una autonomía limitada, local. Ya no es posible retornar a ninguna forma social anterior, ni tampoco avanzar aisladamente. Antes bien, debemos atravesar el imperio y salir del otro lado. Deleuze y Guattari sostenían que, en lugar de resistirnos a la globalización del capital, debíamos acelerar el proceso. «Pero –se preguntaban– ¿cuál es el camino revolucionario? ¿Existe alguno? ¿Abandonar el mercado mundial...? ¿O podría ser ir en la dirección opuesta? ¿Ir aún más lejos, esto es, siguiendo el movimiento del mercado de decodificación y desterritorialización?»[1] Para combatir contra el imperio, hay que hacerlo en su propio nivel de generalidad e impulsando los procesos que ofrece más allá de sus limitaciones actuales. Debemos aceptar ese desafío y aprender a pensar y a obrar globalmente. La globalización debe enfrentarse con una contraglobalización, el imperio con un contraimperio.

En este sentido podríamos inspirarnos en la visión ofrecida por San Agustín de un proyecto destinado a oponerse al decadente Imperio romano. Ninguna comunidad limitada podía tener éxito y ofrecer una alternativa al dominio imperial; sólo una comunidad católica, universal, que reuniera a todas las poblaciones y todas las lenguas en un tránsito común podía lograrlo. La ciudad divina es una ciudad universal de extranjeros, que se reúnen, cooperan y se comunican entre sí. Sin embargo, nuestro peregrinaje por la tierra, a diferencia del de San Agustín, no conduce a un *telos* trascendente; es y continúa siendo absolutamente inmanente. Su mo-

vimiento continuo, que reúne a los extranjeros en una comunidad, que hace de este mundo su hogar, es a la vez el medio y el fin o, más precisamente, un medio sin un fin.

En esta perspectiva, los Trabajadores Industriales del Mundo (Industrial Workers of the World, IWW) es el gran proyecto agustiniano de los tiempos modernos. En las primeras décadas del siglo XX, los Wobblies, como se los llamaba entonces, organizaron enérgicas huelgas y rebeliones por todo el territorio de los Estados Unidos, desde Lawrence, Massachusetts, Paterson y Nueva Jersey, hasta Everett y Washington.[2] El movimiento perpetuo de los Wobblies fue en verdad un peregrinaje inmanente que creó una nueva sociedad en la valva de la antigua, sin establecer estructuras de dominio fijas ni estables. (En realidad, la principal crítica que hacía entonces y continúa haciendo ahora la izquierda oficial a las prácticas de los IWW es que sus huelgas, aunque enérgicas y a menudo victoriosas, nunca produjeron estructuras de unión duraderas.) Los Wobblies lograron un éxito extraordinario entre los integrantes de las vastas y móviles poblaciones de inmigrantes porque hablaban todas las lenguas de esa fuerza laboral híbrida. Las dos versiones aceptadas sobre el origen de la denominación «Wobbly» ilustran estas dos características centrales del movimiento, su movilidad organizativa y su hibridación étnico-lingüística: la primera versión supone que el nombre «Wobbly» («vacilante», «incierto») se refiere a la falta de centro, al peregrinaje flexible e impredecible de los militantes de IWW; la segunda sostiene que el nombre deriva de la pronunciación defectuosa de un cocinero chino de Seattle, «I Wobbly Wobbly». El foco principal del IWW era la universalidad de su proyecto. Los obreros de todas las lenguas y todas las razas del mundo (aunque en realidad sólo llegaron hasta México) y los trabajadores de todos los oficios deberían reunirse en un «único gran sindicato».

Siguiendo el ejemplo de los IWW y apartándonos claramente, en este sentido, de San Agustín, ubicaríamos nuestra visión política en la misma línea de la tradición republicana radical de la democracia moderna. ¿Qué significa hoy ser republicano? ¿Qué sentido puede tener en la era posmoderna adoptar esa posición antagónica que en el contexto de la modernidad constituyó una alternativa radicalmente democrática? ¿Desde qué punto de vista puede hacerse una crítica efectiva? En este tránsito de la modernidad a la posmodernidad, ¿existe un *lugar* desde donde podamos lanzar nuestra crítica y construir una alternativa? O, si estamos confinados al no lugar del imperio, ¿podemos construir un potente no lugar y llegar a concretarlo como el terreno propicio para crear un republicanismo posmoderno?

El no lugar de explotación

Permítasenos una breve digresión antes de abordar esta problemática. Decíamos antes que el método teórico de Marx, en consonancia con la tradición de los críticos modernos de la modernidad, se sitúa en la dialéctica entre lo interior y lo exterior. Las luchas proletarias constituyen –tanto en términos reales como ontológicos– el motor del desarrollo capitalista. Obligan al capital a adoptar niveles cada vez más elevados de tecnología y a transformar así los procesos laborales.[3] Las luchas apremian continuamente al capital a reformar las relaciones de producción y las relaciones de dominación. Desde las empresas manufactureras hasta las industrias de gran escala, desde el capital financiero hasta la reestructuración y globalización transnacionales del mercado, lo que siempre determina la figura del desarrollo capitalista es la iniciativa de la fuerza laboral organizada. A lo largo de esta historia, el lugar de explotación es un sitio determinado dialécticamente. La fuerza laboral es el elemento más interno, la verdadera fuente del capital. Sin embargo, la fuerza laboral representa al mismo tiempo el exterior del capital, esto es, el lugar donde el proletariado reconoce su propio valor de uso, su propia autonomía y donde basa sus esperanzas de liberación. Que el pueblo se rehúse a la explotación –o, más precisamente, la resistencia, el sabotaje, la insubordinación, la rebelión y la revolución– es la verdadera fuerza motora de la realidad que vivimos y, al mismo tiempo, es su oposición viva. En el pensamiento de Marx, la relación entre lo interior y lo exterior del desarrollo capitalista está completamente determinada por la posición dual del proletariado, tanto fuera como dentro del capital. Esta configuración espacial ha conducido a varias posiciones políticas fundadas en el sueño de afirmar el lugar del valor de uso como un concepto puro y separado del valor de intercambio y de las relaciones capitalistas.

En el mundo contemporáneo, esta configuración espacial cambió. Por un lado, las relaciones de explotación capitalista se expanden por todas partes, ya no se limitan a la fábrica sino que tienden a ocupar todo el terreno social. Por otro lado, las relaciones sociales atraviesan completamente las relaciones de producción, con lo cual imposibilitan cualquier externalidad entre la producción social y la producción económica. La dialéctica entre las fuerzas productivas y el sistema de dominación ya no tiene un *lugar determinado.* Las cualidades mismas de la fuerza laboral (la diferencia, la medida y la determinación) ya no pueden distinguirse, como tampoco puede localizarse ni cuantificarse la explotación. En efecto, el objeto de la explotación y la dominación tiende a no ser ya un conjunto de actividades productivas específicas, sino que procura abarcar la capacidad universal de producir, es decir, la actividad social abstracta y su poder general. Esta fuerza laboral abstracta es una actividad sin lugar

que, sin embargo, posee un poder extraordinario. Es el conjunto cooperativo de cerebros y manos, espíritus y cuerpos; es tanto la no pertenencia como la difusión social creativa del trabajo vivo; es el deseo y el esfuerzo de la multitud de trabajadores móviles y flexibles y, al mismo tiempo, es la energía intelectual y la construcción lingüística y comunicativa de las multitudes que trabajan con el intelecto y los afectos.[4]

El interior definido por el valor de uso y el exterior por el valor de intercambio ya no se encuentran en ninguna parte; por lo tanto, hoy no es posible concebir ninguna política del valor de uso como las que siempre se basaron en la ilusión de estas dos esferas separadas. Esto no significa, sin embargo, que la explotación haya dejado de existir. Ni la innovación y el desarrollo ni la continua reestructuración de las relaciones de poder han cesado. Por el contrario, hoy más que nunca, a medida que las fuerzas productivas tienden a estar completamente deslocalizadas, a ser completamente universales, producen no sólo mercancía, sino también ricas y poderosas relaciones sociales. Estas nuevas fuerzas productivas no tienen ningún lugar, porque ocupan todos los lugares; producen y son explotadas en este no lugar indefinido. Lo que se instala en el no lugar de las relaciones posmodernas de producción es la universalidad de la creatividad humana, la síntesis de libertad, deseo y fuerza laboral viva. El imperio es el no lugar de la producción mundial donde se explota la fuerza laboral. En oposición al imperio y sin ninguna homología posible con él, volvemos a encontrar aquí el formalismo revolucionario del republicanismo moderno. Es aún un formalismo porque no tiene un lugar, pero es un formalismo poderoso, desde el momento en que se lo reconoce, no como una fuerza que se extrae de los sujetos individuales y colectivos, sino como un poder general que constituye sus cuerpos y sus mentes. El no lugar tiene, globalmente, un cerebro, un corazón, un torso y miembros.

Estar en contra: nomadismo, deserción y éxodo

Esta comprobación nos remite a la pregunta inicial: ¿qué significa hoy ser republicano? Ya hemos visto que la respuesta crítica moderna de reabrir la antigua dialéctica entre lo interior y lo exterior ya no es posible. Una noción efectiva del republicanismo posmoderno deberá construirse *en el medio*, sobre la base de la experiencia vivida por las multitudes del mundo. Un elemento que podemos señalar en el nivel básico y elemental es *la voluntad de estar en contra*. En general, la voluntad de estar en contra no parece requerir mucha explicación. La desobediencia a la autoridad es uno de los actos más naturales y saludables. Nos parece completamente obvio que quienes están siendo explotados se resistan y –si se dan las condiciones necesarias– se rebelen. Con todo, hoy esto no parece tan evi-

dente. Una larga tradición de expertos en ciencias políticas ha sostenido que el problema no estriba en establecer por qué se rebela la gente, sino en comprender por qué no lo hace. O, aún mejor, como dicen Deleuze y Guattari, «el problema de la filosofía política continúa siendo aún el mismo que Spinoza percibió tan claramente (y que Wilhelm Reich redescubrió): "¿Por qué luchan los hombres *para defender* su servidumbre con tanta obstinación como si fuera su salvación?"».[5] La primera pregunta que se formula hoy la filosofía política no es si habrá resistencia y rebelión, ni siquiera por qué podría haberla; lo que se pregunta es cómo determinar el enemigo contra el cual hay que rebelarse. En realidad, con frecuencia lo que hace que la resistencia se diluya en círculos tan paradójicos es precisamente la incapacidad de identificar al enemigo. Pero la identificación del enemigo no es tarea sencilla, puesto que la explotación tiende a no ejercerse en un lugar específico y puesto que estamos inmersos en un sistema de poder tan profundo y complejo que ya no podemos determinar una diferencia o medida específica. Sufrimos la explotación, la alienación y el dominio y los sentimos como enemigos, pero no sabemos donde localizar la producción de la opresión. Y aun así continuamos resistiendo y luchando.

No deberíamos exagerar la importancia de estas paradojas lógicas. Aun cuando en el nuevo terreno del imperio a menudo sea imposible definir los lugares específicos donde se dan la explotación y la dominación, éstas evidentemente existen. La globalidad de la autoridad que imponen representa la imagen invertida –algo semejante al negativo de una fotografía– de la generalidad de las actividades productivas de la multitud. Y sin embargo, esta relación invertida entre el poder imperial y el poder de la multitud no indica ninguna homología. En efecto, el poder imperial ya no puede disciplinar las fuerzas de la multitud; sólo puede imponer el control sobre sus capacidades sociales y productivas generales. Desde el punto de vista económico, el régimen salarial, entendido como función de regulación, ha sido reemplazado por un sistema monetario flexible y global; el dominio normativo ha sido reemplazado por los procedimientos de control y vigilancia y ahora la dominación se ejerce a través de redes comunicativas. Así es cómo, en el terreno imperial, la explotación y la dominación constituyen un no lugar general. Aunque la multitud continúa experimentando concretamente en su carne la explotación y la dominación, éstas son sin embargo tan amorfas que se tiene la sensación de que no queda ningún lugar donde esconderse de ellas. Si ya no hay un lugar que pueda reconocerse como «lo exterior», debemos estar «en contra» en todas partes. Este «estar en contra» llega a ser la clave esencial de toda posición política activa que se adopte en el mundo, de todo deseo que pueda hacerse efectivo, tal vez de la democracia misma. A los primeros partisanos antifascistas europeos, desertores armados que se enfrenta-

ban a sus gobiernos traidores, se los llamó adecuadamente «hombres en contra».[6] Hoy, el «estar en contra» generalizado de la multitud debe reconocer que su enemigo es la soberanía imperial y descubrir los medios adecuados para subvertir su poder.

Aquí volvemos a encontrarnos con el principio republicano en su manifestación primera: la deserción, el éxodo, el nomadismo. Mientras en la era disciplinaria, la noción fundamental de la resistencia era el *sabotaje*, en la era del control imperial esa noción básica puede ser la *deserción*. Mientras en la modernidad estar en contra frecuentemente significaba una oposición de fuerzas directa y/o dialéctica, en la posmodernidad la actitud de estar en contra bien podría adquirir su mayor efectividad adoptando una forma oblicua o diagonal. Las batallas contra el imperio podrían ganarse a través de la renuncia y la defección. Esta deserción no tiene un lugar; es la evacuación de los lugares del poder.

A lo largo de la historia de la modernidad, la movilidad y la migración de la fuerza laboral desbarataron las condiciones disciplinarias a las que estaban sometidos los trabajadores. Y el poder ejerció la violencia más extrema contra esta movilidad. En este sentido, la esclavitud puede considerarse como parte de un continuo que, junto con los diversos regímenes de trabajo asalariado, constituyó el aparato más extremadamente represor destinado a impedir la movilidad de la fuerza laboral. La historia de la esclavitud negra en América demuestra no sólo la necesidad vital de controlar la movilidad de los trabajadores sino también el deseo irreprimible de los esclavos de escapar a tal control: desde las naves cerradas que hacían el recorrido por el Atlántico desde la costa oeste de África hasta las Indias Occidentales, hasta las elaboradas técnicas represoras empleadas contra los esclavos que huían. La movilidad y el nomadismo masivo de los trabajadores siempre expresa una negativa y la búsqueda de liberación: la resistencia contra las horribles condiciones de explotación y la búsqueda de la libertad y de nuevas condiciones de vida. En realidad, sería interesante escribir una historia general de los modos de producción desde el punto de vista del deseo de movilidad de los trabajadores (del campo a la ciudad, de la ciudad a la metrópolis, de un país a otro, de un continente a otro), antes que exponer ese desarrollo simplemente desde el punto de vista de la regulación de las condiciones tecnológicas del trabajo impuesta por el capital. Esta historia reconfiguraría sustancialmente la concepción de Marx de las etapas de la organización del trabajo, empleada como marco teórico por numerosos autores hasta Polanyi.[7]

Hoy, la movilidad de la fuerza laboral y los movimientos migratorios son extraordinariamente difusos y resulta sumamente difícil determinarlos. Hasta los movimientos de población más significativos de la modernidad (incluyendo las migraciones blancas y negras a través del Atlántico) constituyen acontecimientos liliputienses si se los compara con las

enormes transferencias de población de nuestra época. Un fantasma recorre el mundo y es el fantasma de la migración. Todas las potencias del mundo antiguo se han aliado en una despiadada operación para impedirla, pero el movimiento es irresistible. Junto con el éxodo del llamado Tercer Mundo, se registran corrientes de refugiados políticos y transferencias de trabajadores que realizan tareas intelectuales, además de los movimientos masivos del proletariado agrícola, fabril y de servicio. Los movimientos legales y documentados son insignificantes en comparación con las olas de migración clandestina: las fronteras de la soberanía nacional son tamices y todo intento de ejercer una regulación completa choca contra una violenta presión. Los economistas tratan de explicar este fenómeno a través de sus ecuaciones y modelos, que aun cuando fueran completos, no explicarían ese deseo incontrolable de moverse libremente. En efecto, el motor que impulsa, negativamente, todos estos movimientos es la deserción de las miserables condiciones culturales y materiales de la reproducción imperial; pero lo que impulsa positivamente es la riqueza del deseo y la acumulación de capacidades expresivas y productivas que los procesos de globalización determinaron en la conciencia de cada individuo y de cada grupo social y, por lo tanto, cierta esperanza. La deserción y el éxodo son una potente forma de la lucha de clases que se da en el seno de la posmodernidad imperial y contra ella. Sin embargo, esta movilidad constituye aún un nivel de lucha espontáneo y, como lo hicimos notar antes, la mayoría de las veces sólo conduce a una nueva condición de desarraigo, pobreza y miseria.

Una nueva horda nómada, una nueva raza de bárbaros surgirá para invadir y evacuar el imperio. Nietzsche demostró ser singularmente presciente del destino de esas multitudes al declarar en el siglo XIX: «Problema: ¿dónde están los *bárbaros* del siglo XX? Evidentemente, aparecerán y se consolidarán sólo después de tremendas crisis socialistas».[8] No podemos decir qué previó exactamente Nietzsche en su lúcido delirio, pero por cierto, ¿qué acontecimiento reciente puede ser un ejemplo más sólido del poder de la deserción y el éxodo, el poder de la horda nómada, que la caída del Muro de Berlín y el colapso de todo el bloque soviético? Al desertar de la «disciplina socialista», la movilidad salvaje y la migración masiva contribuyeron sustancialmente a provocar el derrumbe del sistema. En realidad, la deserción del personal productivo cualificado provocó la desorganización y dio un certero golpe en el corazón del sistema disciplinario del mundo burocrático soviético. El éxodo masivo de trabajadores altamente capacitados desde Europa del este tuvo una participación central en la caída del Muro.[9] Aunque se refiera a las particularidades del sistema estatal socialista, este ejemplo demuestra que la movilidad de la fuerza laboral, en realidad, puede expresar un abierto conflicto político y contribuir a la destrucción de un régimen. Sin embargo, necesitamos más que

eso. Nos hace falta una fuerza capaz, no sólo de organizar las fuerzas destructoras de la multitud, sino también de construir una alternativa a través de los deseos de la multitud. El contraimperio debe ser también una nueva visión global, una nueva manera de vivir en el mundo.

En la modernidad, numerosos proyectos políticos republicanos consideraban que la movilidad era un terreno privilegiado para la lucha y la organización: desde los llamados socianistas del Renacimiento (artesanos toscanos y lombardos y apóstoles de la Reforma quienes, desterrados de su propio país, fomentaron la sedición contra las naciones católicas de Europa, desde Italia a Polonia) hasta las sectas del siglo XVII que organizaron los viajes transatlánticos en respuesta a las masacres de Europa, y desde los agitadores de los IWW estadounidenses de la década de 1910 hasta los autonomistas europeos de la década de 1970. En estos ejemplos modernos, la movilidad llegó a ser una política activa que estableció una posición política. Esta movilidad de la fuerza laboral y este éxodo político tienen mil hilos que se entretejen estrechamente: las antiguas tradiciones y las nuevas necesidades se mezclan íntimamente del mismo modo que lo hicieron el republicanismo de la modernidad y la lucha de clases moderna. Si ha de surgir un republicanismo posmoderno, deberá hacerlo emprendiendo una tarea similar.

Los nuevos bárbaros

Aquellos que están en contra, al escapar de las limitaciones locales y particulares de su condición humana, deben procurar continuamente construir un nuevo cuerpo y una nueva vida. Éste es un tránsito necesariamente violento y bárbaro pero, como dice Walter Benjamin, es una barbarie positiva. «¿Barbarie? Precisamente. Afirmamos esto para poder introducir una noción nueva y positiva de la barbarie. ¿Qué le obliga a hacer al bárbaro la pobreza de la experiencia? Comenzar nuevamente, comenzar desde cero.» El nuevo bárbaro «no ve nada permanente. Pero por esa misma razón, ve caminos por todas partes. Donde otros encuentran muros o montañas, también allí él ve un camino. Pero, porque ve un camino en todas partes, debe abrirse paso en todas partes [...] Porque ve caminos en todas partes, siempre se ubica en los cruces. En ningún momento puede saber qué le deparará el próximo. Reduce lo que existe a escombros, pero no por los escombros mismos, sino por el camino que debe abrirse a través de ellos».[10] Los nuevos bárbaros destruyen con violencia afirmativa y trazan nuevas sendas de vida a través de su propia existencia material.

Estos despliegues bárbaros ocurren en las relaciones humanas en general, pero hoy podemos reconocerlos en primer lugar en las relaciones y

configuraciones corporales de género y sexualidad.[11] Las normas convencionales de las relaciones corporales y sexuales entre los géneros y dentro de cada género están cada vez más abiertas al desafío y la transformación. Los cuerpos mismos se transforman y modifican para crear nuevos cuerpos poshumanos.[12] La primera condición de esta transformación corporal es reconocer que la naturaleza humana no está en modo alguno separada de la naturaleza en su conjunto, que no hay fronteras fijas ni necesarias entre los seres humanos y los animales, entre los seres humanos y las máquinas, entre el varón y la mujer, etcétera; es reconocer que la naturaleza misma es un terreno artificial abierto a mutaciones, mezclas e hibridaciones siempre nuevas.[13] No sólo subvertimos conscientemente los límites tradicionales, vistiéndonos con las ropas propias de otro sexo, por ejemplo, sino que además nos trasladamos a una zona creativa, indeterminada, situada *en el medio*, nos colocamos en un lugar intermedio sin prestar atención a aquellos límites. Las mutaciones corporales de hoy constituyen un *éxodo antropológico* y representan un elemento extraordinariamente importante, pero aún completamente ambiguo, de la configuración del republicanismo «contra» la civilización imperial. El éxodo antropológico es importante, en primer lugar, porque es allí donde empieza a aparecer la faceta positiva, constructiva, de la mutación: una mutación ontológica en acción, la invención concreta de un primer *lugar nuevo en el no lugar*. Esta evolución creativa no ocupa meramente un lugar ya existente, más bien inventa un nuevo lugar; es un deseo que crea un nuevo cuerpo; una metamorfosis que rompe todas las homologías naturalistas de la modernidad.

Con todo, esta noción de éxodo antropológico es aún muy ambigua, porque sus métodos, su hibridación y mutación son en sí mismos los métodos empleados por la soberanía imperial. En el oscuro mundo de la ficción ciberpunk, por ejemplo, la libertad de autotransformación a menudo no se distingue de los poderes de un control que lo abarca todo.[14] Ciertamente tenemos que cambiar nuestros cuerpos y modificarnos de una manera mucho más radical que la que imaginan los autores ciberpunk. En nuestro mundo contemporáneo, las mutaciones estéticas del cuerpo, ahora habituales, como colocarse aros en distintas partes del cuerpo o tatuarse, la moda punk y sus diversas imitaciones son todos indicios iniciales de esta transformación corporal, pero en última instancia no llegan a la suela de los zapatos de la mutación radical que hace falta. La voluntad de estar en contra en realidad necesita un cuerpo completamente incapaz de someterse al dominio. Necesita un cuerpo que sea incapaz de adaptarse a la vida familiar, a la disciplina de la fábrica, a las regulaciones de la vida sexual tradicional, etcétera. (Si uno comprueba que se rehúsa a estos modos «normales» de vida, no debe desesperar, sino ¡hacer realidad su don!)[15] Sin embargo, además de no estar en absoluto preparado para la normalización, el nuevo cuerpo debe ser capaz de crear una nueva vida.

Debemos avanzar mucho más en la tarea de definir ese nuevo lugar del no lugar, mucho más allá de las meras experiencias de mezcla e hibridación y de los experimentos que se realizan alrededor de ellas. Tenemos que llegar a constituir un artificio político coherente, un *devenir artificial* en el sentido en que hablaban los humanistas del *homohomo*, producido en virtud del arte y el conocimiento, y en el sentido en que hablaba Spinoza de un cuerpo potente producido por la más elevada conciencia que infunde el amor. Los senderos infinitos de los bárbaros deben formar un nuevo modo de vida.

Aun así, estas transformaciones continuarán siempre siendo débiles y ambiguas, mientras se las clasifique atendiendo a la forma y el orden. La hibridación es en sí misma un gesto vacío y el mero repudio del orden simplemente nos lleva al borde de la nada, o peor aún, corremos el riesgo de que estos gestos refuercen el poder imperial en lugar de oponerse a él. La nueva política sólo adquiere sustancia real cuando desviamos el foco de la cuestión de la forma y el orden y lo concentramos en los regímenes y prácticas de producción. En el terreno de la producción podremos reconocer que esta movilidad y esta artificialidad no representan meramente las experiencias excepcionales de grupos reducidos y privilegiados, sino que indican, antes bien, la experiencia productiva común de la multitud. Ya en el siglo XIX se identificaba a los proletarios como los nómadas del mundo capitalista.[16] Aun cuando sus vidas se establezcan en una locación geográfica (como en general ocurre), la creatividad y la productividad de los trabajadores definen las migraciones corporales y ontológicas. Las metamorfosis antropológicas de los cuerpos se establecen a través de la experiencia común del trabajo y las nuevas tecnologías que tienen efectos constitutivos e implicaciones ontológicas. Las herramientas siempre funcionaron como prótesis humanas, integradas a nuestros cuerpos a través de las prácticas laborales como una especie de mutación antropológica, tanto en el plano individual como en el de la vida social colectiva. La forma contemporánea del éxodo y la nueva vida bárbara requieren que esas herramientas se conviertan en prótesis creadoras que nos liberen de las condiciones de la humanidad moderna. Para retornar a la digresión marxista que hacíamos antes, cuando la dialéctica entre lo interior y lo exterior llega a su fin y cuando el lugar separado del valor de uso desaparece del terreno imperial, digamos que las nuevas formas de la fuerza laboral tienen a su cargo la tarea de producir nuevamente al ser humano (o, en realidad, al ser poshumano). Esta tarea se cumplirá principalmente a través de formas nuevas y cada vez más inmateriales de fuerza laboral afectiva e intelectual, en la comunidad que tales formas constituyan, en la artificialidad que presenten como proyecto.

Con este paso, la fase desconstructiva de pensamiento crítico que, de Heidegger y Adorno a Derrida, nos proporcionó un poderoso instrumen-

to para salir de la modernidad, ha perdido su efectividad.[17] Aquél es un paréntesis que se ha cerrado y que nos deja a cargo de una nueva tarea: construir, en el no lugar, un nuevo lugar; construir ontológicamente nuevas determinaciones del ser humano, del modo de vivir: una poderosa artificialidad del ser. La fábula de Donna Haraway del *cyborg*, que reside en la ambigua frontera entre el humano, el animal y la máquina, nos introduce hoy de una manera mucho más efectiva que la desconstrucción en estos nuevos terrenos de posibilidad; pero no olvidemos que se trata meramente de una fábula. La fuerza que, en cambio, debe impulsar la práctica teórica que permita hacer realidad estos terrenos de metamorfosis potencial es aún (y cada vez más intensamente) la experiencia común de las nuevas prácticas productivas y la concentración de la mano de obra productiva en el terreno flexible y fluido de las nuevas tecnologías comunicativas, biológicas y mecánicas.

De modo que ser republicano hoy significa ante todo luchar dentro del imperio y construir en su contra, sobre sus terrenos híbridos y cambiantes. Y aquí deberíamos agregar, contra todos los moralismos y todas las posiciones de resentimiento y nostalgia, que este nuevo terreno imperial ofrece mayores posibilidades de creación y liberación. La multitud, su voluntad de «estar en contra» y su deseo de liberación deben atravesar con esfuerzo el imperio para salir del otro lado.

Tercera Parte

LOS PASAJES DE LA PRODUCCIÓN

Capítulo 10

LOS LÍMITES DEL IMPERIALISMO

> El mundo está casi completamente parcelado y lo que queda de él está siendo dividido, conquistado y colonizado. Pienso en esas estrellas que uno ve en lo alto a la noche, esos vastos mundos que nunca podemos alcanzar. Anexaría los planetas si pudiera; a menudo pienso en eso. Me pone triste verlos tan claros y sin embargo tan lejanos.
>
> CECIL RHODES

Durante gran parte del siglo XX, la crítica del imperialismo se contó entre las arenas más activas y apremiantes de la teoría marxista.[1] Ciertamente, muchos de tales argumentos hoy se han vuelto anticuados y la situación a la que se refieren se ha modificado sensiblemente. Con todo, esto no significa que no tengamos nada que aprender de ellos. Estas críticas del imperialismo pueden ayudarnos a comprender el paso del imperialismo al imperio, porque en ciertos sentidos anticiparon ese tránsito.

Uno de los argumentos centrales de la tradición del pensamiento marxista sobre el imperialismo es que existe una relación intrínseca entre el capitalismo y la expansión y que la expansión capitalista inevitablemente adquiere la forma política del imperialismo. El propio Marx escribió muy poco sobre el imperialismo, pero sus análisis de la expansión capitalista son esenciales para toda la tradición de la crítica. Lo que Marx explicó con claridad es que el capital opera constantemente a través de una reconfiguración de las fronteras entre lo interior y lo exterior. En realidad, el capital no funciona dentro de los confines de un territorio fijo y una población fija, sino que siempre sobrevuela sus límites e incorpora nuevos espacios en su interior: «La tendencia a crear el mercado mundial está directamente expresada en el concepto de capital mismo. Todo límite se presenta como una barrera que hay que superar».[2] Este carácter inquieto del capital constituye un aspecto siempre presente de la crisis que corresponde a la esencia del capital mismo: la expansión constante es su intento, siempre inadecuado, pero aun así necesario, de calmar su insaciable sed. Y con esto no queremos sugerir que esta crisis y estas barreras inevitablemente conduzcan al derrumbe del capital. Por el contrario, como ocurría en el caso de la modernidad en su conjunto, la crisis es para el capital una condición normal que indica no su fin sino su tendencia y su

modo de operar. Tanto la construcción del imperialismo como su superación se dan en el complejo juego entre los límites y las barreras.

La necesidad de lo exterior

Marx analiza la constante necesidad de expansión del capital concentrándose, en primer lugar, en el proceso de *realización* y luego en la desigual relación cuantitativa entre el obrero entendido como productor y el obrero entendido como consumidor de mercancías.[3] El problema de la realización es uno de los factores que impulsa al capital más allá de sus fronteras e impone la tendencia hacia el mercado mundial. Para poder comprender el problema debemos partir de la explotación: «Para comenzar –leemos en el *Grundrisse*– el capital fuerza a los obreros más allá del trabajo necesario hacia el trabajo adicional. Sólo de ese modo se realiza y crea un valor excedente» (pág. 421). El salario del trabajador (correspondiente al trabajo necesario) debe ser menor que el valor total producido por el trabajador. Esta plusvalía, sin embargo, debe hallar un mercado adecuado a fin de poder realizarse. Puesto que cada obrero debe producir más valor del que consume, la demanda del obrero como consumidor nunca puede constituir una demanda adecuada para el valor excedente. En un sistema cerrado, la producción capitalista y el proceso de intercambio están, pues, definidos por una serie de barreras: «El capital plantea, pues, el tiempo de trabajo necesario como la barrera al valor de intercambio de la capacidad de trabajo viva; el tiempo de mano de obra excedente como la barrera al tiempo de trabajo necesario y el valor excedente como la barrera al tiempo de trabajo excedente» (pág. 422). Todas estas barreras surgen de una única barrera definida por la relación desigual entre el obrero en su condición de productor y el obrero en su condición de consumidor.

Ciertamente, la clase capitalista (junto con las demás clases que comparten sus beneficios) consumirá parte de este valor excedente, pero no puede consumirlo todo, porque si lo hiciera no quedaría plusvalía para reinvertir. En lugar de consumir todo el valor excedente, los capitalistas deben practicar la abstinencia, es decir, deben acumular.[4] El capital mismo demanda que los capitalistas renuncien a los placeres y se abstengan cuanto puedan de «malgastar» el valor excedente en su propio consumo.

Esta explicación cultural de la moral y la abstinencia capitalistas en realidad es sólo un síntoma de las barreras económicas reales que se levantan dentro de la producción capitalista. Por un lado, para que haya una ganancia, los obreros deben producir más valor del que consumen. Por otro lado, para que haya acumulación, la clase capitalista y sus dependientes no pueden consumir todo el valor excedente. Si la clase traba-

jadora junto con la clase capitalista y sus dependientes no pueden conformar un mercado adecuado y comprar todas las mercancías producidas, aun cuando haya habido explotación y se haya obtenido un valor excedente, ese valor no podrá realizarse.[5]

Marx señala además que esta barrera se fortalece continuamente a medida que la mano de obra se hace más productiva. Con el aumento de la productividad y la consecuente elevación de la composición del capital, el capital variable (esto es, el salario pagado a los trabajadores) constituye una parte cada vez más pequeña del valor total de las mercancías. Esto significa que el poder de consumo de los trabajadores va siendo progresivamente menor en relación con las mercancías producidas: «Cuanto más se desarrolla la productividad, tanto más intenso es su conflicto con la estrecha base sobre la que se sustentan las relaciones de consumo».[6] La realización del capital queda pues frenada por el problema de la «base estrecha» de las fuerzas del consumo. Conviene destacar que esta barrera nada tiene que ver con el poder absoluto de producción de una población o con su poder absoluto de consumo (indudablemente, el proletariado podría y quiere consumir más), sino que más bien se refiere al *poder relativo de consumo* de una población en el interior de las relaciones de producción y reproducción.

Marx sostiene que, para poder realizar el valor excedente generado en el proceso de producción y evitar la devaluación resultante de la sobreproducción, el capital debe expandir su esfera de acción: «Una condición previa de la producción basada en el capital es, por consiguiente, la producción de una esfera de circulación que se amplíe constantemente, ya sea que la esfera misma se expanda directamente, ya sea que se creen dentro de ella más puntos de producción» (pág. 407). La esfera de circulación puede expandirse intensificando los mercados existentes dentro de la esfera capitalista, a través de nuevas necesidades y demandas, pero la cantidad de salario disponible para que gasten los trabajadores y la necesidad de los capitalistas de acumular oponen una rígida barrera a esta expansión. Alternativamente, pueden crearse consumidores adicionales incorporando nuevas poblaciones en la relación capitalista, pero no puede estabilizarse la relación básicamente desigual entre la oferta y la demanda, entre el valor creado y el valor que puede ser consumido por la población de proletarios y de capitalistas implicados.[7] Por el contrario, los nuevos proletarios siempre constituirán un mercado inadecuado para el valor de lo que produzcan y, por lo tanto, lo que harán es volver a reproducir permanentemente el problema en una escala más amplia.[8] La única solución efectiva es que el capital se oriente hacia el exterior y descubra mercados no capitalistas en los cuales pueda intercambiar las mercancías y realizar su valor. La expansión de la esfera de circulación fuera del ámbito capitalista desplaza la desigualdad desestabilizante.

Rosa Luxemburgo desarrolló el análisis propuesto por Marx del problema de la realización, pero cambió la inflexión de dicho análisis. Luxemburgo destaca el hecho de que «los consumidores de afuera, en cuanto consumidores diferentes de los capitalistas, son en realidad esenciales» (págs. 365-366) para que el capital pueda realizar su plusvalía como una indicación de que el capital depende de su exterior. El capitalismo es «el primer modo de la economía que no puede existir por sí mismo, que necesita de otros sistemas económicos como medio y como terreno donde prosperar».[9] El capital es un organismo que no puede sustentarse sin mirar permanentemente más allá de sus fronteras, sin alimentarse de su ambiente externo. Su exterior le es esencial.

Quizás esta necesidad constante de expandir su esfera de control sea la enfermedad del capital europeo, pero tal vez sea también el motor que condujo a Europa a la posición de dominación mundial en la era moderna. Fernand Braudel supone que «probablemente el mérito de Occidente, confinado como estuvo a su estrecho "cabo de Asia", haya sido haber necesitado al mundo, haber necesitado aventurarse más allá de las puertas de su casa».[10] Desde su nacimiento, el capital tiende a convertirse en un poder mundial o, en realidad, en *el* poder mundial.

Internalizar lo exterior

El capital se expande, no sólo para satisfacer sus propias necesidades de realización y encontrar nuevos mercados, sino también para cumplir con los requerimientos de la etapa siguiente del ciclo de acumulación, es decir, el proceso de *capitalización.* Una vez que el valor excedente se ha realizado adquiriendo la forma de dinero (mediante la intensificación de los mercados internos de la esfera capitalista y apoyándose en los mercados no capitalistas), ese valor excedente realizado debe reinvertirse en la producción, es decir, debe retornar al capital. La capitalización del valor excedente realizado exige que, en el siguiente ciclo de producción, el capitalista se asegure la adquisición de suministros adicionales de capital constante (materias primas, maquinarias, etcétera) y un capital variable adicional (la fuerza laboral); eventualmente, esto requerirá a su vez una extensión aún mayor del mercado que permita la realización adicional.

La búsqueda de capital constante adicional (en particular, más materiales nuevos) impulsa al capitalismo a una especie de imperialismo caracterizado por el saqueo y el robo. El capital, afirma Rosa Luxemburgo, «desvalija al mundo entero, obtiene sus medios de producción de todos los rincones de la tierra, apropiándose de ellos, si es necesario por la fuerza, en todos los niveles de civilización y en todas las formas de sociedad

[...]. El capital necesita cada vez más disponer plenamente de la totalidad del globo, adquirir una selección ilimitada de medios de producción, tanto desde el punto de vista de la calidad como de la cantidad, a fin de encontrarle un empleo productivo al valor excedente que ha realizado».[11] Para adquirir los medios adicionales de producción, el capital se relaciona con su entorno no capitalista y se apoya en él, pero no lo incorpora en su esfera o, en realidad, no tiene necesariamente que hacerlo capitalista. El exterior continúa siendo exterior. Por ejemplo, es posible extraer oro y diamantes del Perú y de Sudáfrica o caña de azúcar de Jamaica y Java sin inconvenientes mientras aquellas sociedades y aquella producción continúen funcionando en virtud de relaciones no capitalistas.

La adquisición de capital variable adicional, la contratación de nueva fuerza laboral y la creación de proletarios, en cambio, implica un imperialismo capitalista. Extender la jornada laboral de los trabajadores ya existentes en la esfera capitalista puede, por supuesto, crear fuerza laboral adicional, pero hay un límite a este aumento. Para cubrir lo que resta de esta nueva fuerza laboral, el capital debe continuamente crear y contratar a nuevos proletarios entre los grupos y países no capitalistas. La proletarización progresiva del entorno no capitalista reabre continuamente los procesos de acumulación primitiva y, por lo tanto, la *capitalización* del ámbito no capitalista mismo. Luxemburgo juzga que ésta es la verdadera novedad histórica de la conquista capitalista: «Todos los conquistadores perseguían el objetivo de dominar y explotar el país, pero ninguno estaba interesado en robar las fuerzas productivas del pueblo y en destruir su organización social».[12] En el proceso de capitalización *se incorpora lo exterior en lo interior.*

Por consiguiente, el capital no sólo debe tener un intercambio abierto con las sociedades no capitalistas o apropiarse únicamente de sus riquezas; también debe transformarlas realmente en sociedades capitalistas. Éste es el aspecto central de la definición que propone Rudolf Hilferding de la exportación del capital: «Llamo "exportación del capital" a la exportación de valor que procura producir plusvalía en el exterior».[13] Lo que se exporta es una relación, una forma social que habrá de reproducirse o repetirse. Como un misionero o un vampiro, el capital toca lo que le es ajeno y lo hace propio. «La burguesía –escriben Marx y Engels– obliga a todas las naciones, so pena de extinguirse, a adoptar el modo burgués de producción; las impulsa a introducir en su seno lo que llama civilización, esto es, a hacerse burguesas. En una palabra, crea el mundo según su propia imagen».[14] En términos económicos, esta civilización y modernización significan capitalización, es decir, la incorporación en el ciclo expansivo de la producción y acumulación capitalistas. De esta manera, el ámbito no capitalista (territorio, formas sociales, culturas, procesos productivos, fuerza laboral, etcétera) queda formalmente absorbido por el capital.

Aquí deberíamos hacer notar que el capital europeo en verdad no recreó los territorios no capitalistas «según su propia imagen», como si todos ellos hubiesen llegado a ser homogéneos. En realidad, cuando los críticos marxistas del imperialismo reconocieron los procesos de la internalización de los espacios exteriores al capital, en general subestimaron la significación del desarrollo desigual y la diferencia geográfica implícitos en ellos.[15] Cada segmento del entorno no capitalista fue transformado *de manera diferente* y todos fueron integrados *orgánicamente* en el cuerpo expansivo del capital. En otras palabras, los diferentes segmentos del exterior se incorporaron no siguiendo un modelo de similitud, sino como órganos diferentes que funcionan juntos en un cuerpo coherente.

En este punto podemos reconocer la contradicción fundamental de la expansión capitalista: el hecho de que el capital deba apoyarse en su exterior, en el ámbito no capitalista que satisface su necesidad de realizar su valor excedente, choca contra la incorporación del ámbito no capitalista, que satisface la necesidad de capitalizar ese valor excedente realizado. Históricamente, estos dos procesos a menudo se dieron en secuencia. Primero, el capital logra penetrar en un territorio y una población exteriores a su esfera para practicar en ellos el intercambio y la realización de su valor excedente, luego los incorpora en la esfera de la producción capitalista propiamente dicha. Sin embargo, lo importante es que, una vez que un segmento del entorno ha sido «civilizado», una vez que ha sido incorporado orgánicamente dentro de las fronteras recién expandidas de la esfera de la producción capitalista, ya no puede constituir el exterior necesario para realizar el valor excedente del capital. En este sentido, la capitalización interpone una barrera a la realización y viceversa; o mejor dicho, la internalización del exterior contradice la necesidad de apoyarse en él. La sed del capital debe saciarse con sangre nueva y debe buscar continuamente nuevas fronteras.

Es lógico suponer que llegará un momento en el que estas dos fases del ciclo de acumulación, realización y capitalización, entren en conflicto directo y que una socave a la otra. En el siglo XIX, el campo para la expansión capitalista (en recursos materiales, fuerza laboral y mercados) parecía extenderse indefinidamente, tanto en Europa como en otras partes del mundo. En la época de Marx, la producción capitalista representaba una parte pequeña de la producción global. Sólo unos pocos países tenían una producción capitalista sustancial (Inglaterra, Francia y Alemania) y hasta esos países poseían todavía amplios sectores de producción no capitalista: agricultura basada en el trabajo de los campesinos, producción artesanal, etcétera. No obstante, Luxemburgo sostiene que puesto que la Tierra es finita, el conflicto lógico eventualmente habrá de convertirse en una contradicción real: «Cuanto más violenta, despiadada y minuciosamente provoque el imperialismo la decadencia de las civilizacio-

nes no capitalistas, tanto más rápidamente estará socavando el terreno donde se apoya la acumulación capitalista. Aunque el imperialismo sea el método histórico empleado para prolongar la carrera del capitalismo, también es el medio más seguro de llevarlo a su veloz conclusión».[16] Esta tensión contradictoria está presente a lo largo de todo el desarrollo del capital, pero sólo se manifiesta en toda su plenitud en el límite, en el punto de crisis: cuando el capital debe enfrentarse con la finitud de la humanidad y de la Tierra. Aquí el gran imperialista Cecil Rhodes aparece como el capitalista paradigmático. Los espacios del globo se van cerrando y la expansión imperialista del capital debe afrontar sus propios límites. Rhodes, por siempre aventurero, mira melancólico y anhelante las estrellas en lo alto, frustrado por la cruel tentación de aquellas nuevas fronteras, tan próximas y sin embargo tan lejanas.

Aun cuando sus críticas del imperialismo y la expansión capitalista se presenten con frecuencia en términos puramente cuantitativos y económicos, para los teóricos marxistas las cuestiones que están en juego son principalmente *políticas*. Esto no equivale a decir que los cálculos económicos (y las críticas a ellos) no deban tomarse seriamente; significa, antes bien, que las relaciones económicas deben considerarse tal como están en realidad articuladas en el contexto histórico y social, como parte de las relaciones políticas de mando y dominación.[17] Para estos teóricos la apuesta política más importante que está en juego en la cuestión de la expansión económica es demostrar la relación ineludible entre el capitalismo y el imperialismo. La lógica indica que, si el capitalismo y el imperialismo están esencialmente relacionados entre sí, toda lucha contra el imperialismo (y contra las guerras, la miseria, el empobrecimiento y la esclavitud que éste provoca) debe ser también una lucha directa contra el capitalismo. Toda estrategia política que apunte a reformar la configuración contemporánea del capitalismo para hacerlo no imperialista es vana e ingenua, porque el núcleo de la reproducción y la acumulación capitalistas necesariamente implica la expansión imperialista. El capital no puede obrar de otro modo: ésa es su naturaleza. Los males del imperialismo no pueden combatirse de otro modo que no sea destruyendo el capital mismo.

Nivelación y supeditación

El libro de Lenin sobre el imperialismo se presenta principalmente como una síntesis de los análisis de otros autores que pretende hacerlos más accesibles para el gran público.[18] Sin embargo, el texto de Lenin también hace sus propias contribuciones originales, de las cuales la más importante es criticar el imperialismo desde el punto de vista subjetivo y luego vincular esa crítica a la noción marxista de potencial revolucionario

de las crisis. Lo que nos ofrece es pues una caja de herramientas, un conjunto de instrumentos para ayudarnos a producir una subjetividad antiimperialista.

Lenin a menudo presenta sus argumentos por la vía de la polémica. Su análisis del imperialismo se articula sobre todo desafiando las tesis de Rudolf Hilferding y Karl Kautsky. Pero, para poder desarrollar sus críticas, Lenin consideró cuidadosamente y por momentos asumió como propias las proposiciones teóricas de ambos autores. Lo más importante es que Lenin adoptó la tesis fundamental de Hilferding según la cual a medida que el capital se expande a través de la construcción imperialista del mercado mundial, surgen obstáculos cada vez mayores a la *Ausgleichung* (la compensación, la nivelación) de la distribución proporcional de las ganancias entre las diversas ramas y sectores de la producción. Sin embargo, el desarrollo capitalista pacífico exige que haya por lo menos una tendencia a lograr condiciones económicas igualitarias: igual precio por mercancía igual; igual ganancia por igual capital; salarios iguales y la misma explotación por igual trabajo, y así sucesivamente. Hilferding reconocía que el imperialismo –que estructura las naciones y los territorios del desarrollo capitalista de una manera cada vez más rígida y asigna autoridad a los monopolios nacionales– impide la formación de una distribución proporcional nivelada de las ganancias y, por lo tanto, socava la posibilidad de que el capital medie con éxito en el desarrollo internacional.[19] En efecto, la dominación y la división del mercado mundial a manos de los monopolios hicieron virtualmente imposible el proceso de nivelación. Sólo si los bancos centrales nacionales intervinieran o, mejor aún, si interviniera un banco internacional unificado, podría nivelarse o atemperarse esta contradicción que presagia guerras no sólo comerciales, también sangrientas. En suma, Lenin adoptó la hipótesis de Hilferding de que el capital había entrado en una nueva fase de desarrollo internacional definida por el monopolio y que esto condujo a un aumento de las contradicciones y a una crisis de nivelación. Sin embargo, no aceptó que la utopía de un banco internacional unificado pudiera ser tomada seriamente ni que pudiera ocurrir una *Aufhebung* (supeditación) capitalista de la crisis.

Lenin juzgaba que la posición de Kautsky, quien también tomó como punto de partida la obra de Hilferding, era aún más utópica y perniciosa. Kautsky sostenía, en efecto, que el capitalismo podía lograr una unificación política y económica real del mercado mundial. Los violentos conflictos del imperialismo darían paso a una nueva fase pacífica del capitalismo, a una fase «ultracapitalista». Los magnates del capitalismo podían unirse en un único trust mundial y sustituir la competencia y la lucha entre capitales financieros de base nacional por un capital financiero internacionalmente unificado. Kautsky sostenía que era posible imaginar para

el futuro una fase en la cual el capital alcanzara una integración y una resolución pacíficas en las cuales, no ya un banco unificado, sino las fuerzas y monopolios del mercado, más o menos regulados por los Estados, podrían de algún modo llegar a determinar la nivelación global de la proporción de ganancias.[20] Lenin coincidía con la tesis básica de Kautsky, según la cual en el desarrollo capitalista hay una tendencia a la cooperación internacional de los diversos capitales financieros nacionales y posiblemente a la construcción de un único trust mundial. Lo que objetaba tan enérgicamente era el hecho de que Kaustsky se basara en esta visión de un futuro pacífico para negar la dinámica de la realidad del momento; Lenin denunciaba pues su «deseo profundamente reaccionario de atenuar las contradicciones» de la situación actual.[21] En lugar de esperar que en el futuro se instalara un ultraimperialismo pacífico, los revolucionarios deberían actuar en el presente para resolver las contradicciones que proponía la organización imperialista del capital.

De modo que, si bien en general adoptaba las proposiciones analíticas de estos autores, Lenin se oponía a sus posiciones políticas. Aunque estaba fundamentalmente de acuerdo con el análisis que hacía Hilferding de la tendencia a un mercado mundial dominado por los monopolios, Lenin negaba que semejante sistema estuviera ya tan asentado que pudiera mediar y nivelar la distribución proporcional de los beneficios. Y lo negaba no tanto en el plano teórico como en el plano político. Lenin sostenía que, en su fase de monopolio, el desarrollo capitalista estaría plagado de una serie de contradicciones y que los comunistas tenían que actuar para resolverlas. Era responsabilidad del movimiento obrero oponerse a todo intento capitalista de organizar una nivelación efectiva de la distribución imperialista de las ganancias, y era tarea del partido revolucionario intervenir en las contradicciones objetivas del desarrollo y profundizarlas. Lo que había que impedir sobre todo era la concreción de la tendencia al «ultraimperialismo», que aumentaría monstruosamente el poder del capital y frenaría durante un largo período la posibilidad de luchar en los eslabones más contradictorios y por lo tanto más débiles de la cadena de dominación. Lenin escribe, como esperanza o como predicción: «Este desarrollo se produce en tales circunstancias, a tal ritmo y a través de tales contradicciones, conflictos y convulsiones –no sólo económicos, sino también políticos, nacionales, etcétera– que inevitablemente el imperialismo estallará y el capitalismo se transformará en su opuesto *mucho antes* de que se materialice un trust mundial, antes de que se dé esa amalgama "ultraimperialista" de alcance mundial de capitales financieros nacionales».[22]

En este caso, el trayecto lógico de Lenin entre las proposiciones analíticas y las posiciones políticas era ciertamente tortuoso. Con todo, desde el punto de vista subjetivo, su razonamiento fue muy efectivo. Como decía Ilya Babel, el pensamiento de Lenin recorría «la misteriosa curva de la

línea recta» que iba del análisis de la realidad de la clase obrera a la necesidad de su organización política. Lenin reconocía el elemento atemporal de la definición de imperialismo y comprendía que en las prácticas subjetivas de la clase obrera no sólo había obstáculos potenciales a la solución lineal de las crisis propias de la realización capitalista (aspecto que también destacó Luxemburgo), sino también la posibilidad concreta de que tales prácticas –las luchas, las insurrecciones y las revoluciones– destruyeran el imperialismo mismo.[23] En este sentido, Lenin llevó de la teoría a la práctica la crítica del imperialismo.

Del imperialismo al imperio

Uno de los aspectos más notables del análisis de Lenin es su crítica del imperialismo entendido como concepto político. Lenin reunió la problemática de la soberanía moderna y la del desarrollo capitalista bajo la lente de una crítica unificada y, al entretejer las diferentes líneas de crítica, vislumbró lo que podía ocurrir más allá de la modernidad. En otras palabras, mediante su reelaboración política del concepto de imperialismo, Lenin pudo anticipar, más que cualquier otro marxista, el tránsito a una nueva fase del capital más allá del imperialismo e identificar el lugar (o, en realidad, el no lugar) de la soberanía imperial emergente.

Cuando Lenin estudió el imperialismo, concentró su atención no sólo en la obra de los diversos autores marxistas más recientes sino que se remontó además a la obra de John Hobson y a su versión populista burguesa de la crítica del imperialismo.[24] Lenin aprendió muchas cosas de Hobson, cosas que, incidentalmente, bien pudo aprender también de los teóricos populistas del imperialismo alemanes, franceses o italianos. En particular, aprendió que los Estados-nación europeos modernos utilizan el imperialismo para transferir fuera de sus fronteras las contradicciones políticas que surgen dentro de cada país. El Estado-nación le pide al imperio que resuelva o, en realidad, desplace las luchas de clase y sus efectos desestabilizadores. Cecil Rhodes expresó la esencia de esta función del imperialismo de la manera más clara: «Mi entrañable idea es una solución para el problema social, esto es, para poder evitarles a los 40 millones de habitantes del Reino Unido una cruenta guerra civil, nuestros estadistas coloniales deben adquirir nuevas tierras a fin de asentar allí la población excedente, a fin de obtener nuevos mercados para los bienes que producen y para las fábricas y minas. El imperio, como siempre lo he dicho, es una cuestión de sustento diario. Si uno quiere evitar la guerra civil, debe hacerse imperialista».[25] A través del imperialismo, el Estado-nación exporta la lucha de clases y la guerra civil a fin de preservar el orden interno y la propia soberanía.

Lenin entendió el imperialismo como un estadio estructural de la evolución del Estado moderno. Imaginó una progresión histórica necesaria y lineal desde las primeras formas del Estado europeo moderno, pasando luego por el Estado-nación, hasta llegar al Estado imperialista. En cada etapa de este desarrollo, el Estado tenía que inventar nuevos medios de construir el consenso popular y, por lo tanto, el Estado imperialista tenía que encontrar una manera de incorporar a la multitud y sus formas espontáneas de lucha de clases dentro de sus estructuras ideológicas; debía transformar a la multitud en pueblo. Este análisis es la articulación política inicial del concepto de hegemonía que luego llegaría a ser central en el pensamiento de Gramsci.[26] Lenin interpretó que el populismo imperialista era meramente otra manera de proponer la soberanía como solución para la crisis de la modernidad.

Sobre la base de esta interpretación del imperialismo, entendido como un elemento hegemónico de soberanía, Lenin pudo explicar los efectos estructurantes y las consecuencias totalitarias de la política imperialista. Comprendió con gran claridad la dinámica centrípeta del imperialismo que progresivamente socavaba la distinción entre lo «interior» y lo «exterior» del desarrollo capitalista. El punto de vista de la crítica al imperialismo de Luxemburgo estaba firmemente asentado en el «exterior», es decir, en las resistencias que podían reorganizar los valores de uso no capitalista de la multitud, tanto en los países dominantes como en los subordinados. En la perspectiva de Lenin, en cambio, ese punto de vista y esa estrategia eran insostenibles. Las transformaciones estructurales impuestas por la política imperialista tienden a eliminar toda posibilidad de estar afuera, tanto en los países dominantes como en los subordinados. El punto de vista de la crítica debía situarse no en el exterior sino dentro de la crisis de la soberanía moderna. Lenin creía que con la Primera Guerra Mundial, durante la cual la etapa imperialista de la soberanía moderna había conducido directamente a un conflicto mortal entre los Estados-nación, se había alcanzado el punto culminante de la crisis.

Finalmente, Lenin reconoció que, aunque el imperialismo y la fase monopólica fueran en realidad expresiones de la expansión global del capital, las prácticas imperialistas y las administraciones coloniales, a través de las cuales a menudo se concretaban tales prácticas, habían llegado a constituir obstáculos para un mayor desarrollo del capital. Lenin ponía énfasis en el hecho, observado por muchos críticos del imperialismo, de que la competencia, esencial para el funcionamiento y la expansión del capital, necesariamente decae en la fase imperialista en proporción con el crecimiento de los monopolios. El imperialismo, con sus derechos comerciales exclusivos y sus tarifas protectoras, sus territorios nacionales y coloniales, propone y refuerza permanentemente las fronteras establecidas, con lo cual bloquea o canaliza a su antojo los flujos económicos, sociales y

culturales. Como ya vimos en el caso de la cultura (en el capítulo 6) y como sostiene Luxemburgo en términos económicos, el imperialismo se basa fundamentalmente en estas fronteras fijas y en la distinción entre lo interior y lo exterior. El imperialismo, en realidad, le coloca una camisa de fuerza al capital o, para ser más precisos, en cierto momento, las fronteras creadas por las prácticas imperialistas obstruyen el desarrollo capitalista y la realización plena de su mercado mundial. Eventualmente, el capital debe superar las imposiciones del imperialismo y destruir las barreras que separan lo interior de lo exterior.

Sería una exageración decir que, sobre la base de estas intuiciones, el análisis que hace Lenin del imperialismo y su crisis conduce directamente a la teoría del imperio. Con todo, es verdad que su punto de vista revolucionario reveló el meollo fundamental del desarrollo capitalista o, mejor aún, el nudo gordiano que era necesario desatar. Aun cuando la proposición política y práctica de una revolución mundial fracasó (y pronto nos concentraremos en las razones de esta derrota), era necesario que ocurriera algo bastante semejante a lo que él previó. El análisis propuesto por Lenin de la crisis del imperialismo fue tan potente y necesario como lo había sido el análisis hecho por Maquiavelo de la crisis del orden medieval: la reacción tenía que ser revolucionaria. Ésta es la alternativa implícita en la obra de Lenin: *o bien la revolución comunista mundial, o bien el imperio* y, entre estas dos opciones, hay una profunda analogía.

Los volúmenes faltantes de *El capital*

Para poder comprender el paso del imperialismo al imperio, además de observar el desarrollo del capital mismo, debemos entender también su genealogía en la perspectiva de la lucha de clases. En realidad, este punto de vista quizás sea más importante aún para comprender los movimientos históricos reales. Las teorías del paso al imperialismo y del modo de superarlo que dan prioridad a la crítica pura de la dinámica del capital corren el riesgo de subestimar el poder del verdadero motor eficiente que impulsa el desarrollo capitalista desde su centro más profundo: los movimientos y luchas del proletariado. Este motor suele ser difícil de reconocer, con frecuencia porque aparece enmascarado por la ideología del Estado y las clases dominantes, pero aun cuando se presente débil y esporádicamente continúa siendo efectivo. La historia tiene una lógica sólo cuando la gobierna la subjetividad, sólo cuando (como dice Nietzsche) la aparición de la subjetividad reconfigura las causas eficientes y las causas finales en el desarrollo de la historia. El poder del proletariado consiste precisamente en esto.

Llegamos así al delicado tránsito a través del cual la subjetividad de la lucha de clases transforma el imperialismo en imperio. En esta tercera

parte de nuestro libro trazaremos la genealogía del orden económico del imperio, a fin de revelar la naturaleza global de la lucha de clases proletaria y su capacidad de anticipar y prefigurar los desarrollos del capital hacia la realización del mercado mundial. Sin embargo, aún tenemos que identificar un esquema teórico que pueda respaldarnos en esta indagación. Los antiguos análisis del imperialismo no son suficientes en este caso porque en última instancia se detienen en el umbral del análisis de la subjetividad y se concentran en cambio en las contradicciones del desarrollo del capital mismo. Tenemos que identificar un esquema teórico que coloque la subjetividad de los movimientos sociales del proletariado en el centro del escenario de los procesos de globalización y de la constitución del orden global.

En el pensamiento de Marx hay una paradoja que puede llegar a ser particularmente esclarecedora para resolver los problemas que se nos presentan aquí. Al bosquejar los borradores de *El capital,* Marx proyectó tres volúmenes que nunca escribió: uno sobre el salario, otro sobre el Estado y un tercero sobre el mercado mundial.[27] Podría decirse que el contenido del volumen sobre el salario, en la medida en que procuraba ser en realidad un volumen sobre los asalariados, estuvo en parte representado en los escritos políticos e históricos de Marx, tales como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y *La lucha de clases en Francia* y en los escritos sobre la Comuna de París.[28] La situación de los volúmenes sobre el Estado y sobre el mercado mundial, en cambio, es completamente diferente. Las diversas notas de Marx sobre estas cuestiones están diseminadas y son por entero insuficientes; no existen siquiera bosquejos de estos volúmenes. Los comentarios que hizo Marx sobre el concepto de Estado tienden a constituir menos una discusión teórica general que una serie de análisis específicos de la política nacional: sobre el sistema parlamentario inglés, sobre el bonapartismo francés, sobre la autocracia rusa, etcétera. Los límites nacionales de estas situaciones eran lo que impedía que tales comentarios llegaran a conformar una teoría general. Las características constitucionales de cada Estado-nación estaban condicionadas, en opinión de Marx, por la diferencia existente en las proporciones de ganancia de las distintas economías nacionales, así como por la diferencia entre los distintos regímenes de explotación, en suma, por las sobredeterminaciones particulares de cada Estado sobre los procesos de valorización en los diferentes centros nacionales de desarrollo. *El Estado-nación era una singular organización del límite.* En estas condiciones, una teoría general del Estado sólo podía ser aleatoria y sólo podía concebirse en términos sumamente abstractos. De modo que las dificultades que tuvo Marx para escribir los volúmenes de *El capital* dedicados al Estado y al mercado mundial estaban fundamentalmente vinculadas entre sí: el volumen sobre el Estado no podía escribirse hasta que no se concretara el mercado mundial.

Sin embargo, el pensamiento de Marx se orientó hacia un momento en el que la valorización capitalista y los procesos políticos de mando convergerían y se superpondrían en el nivel mundial. En su obra, el Estado-nación sólo desempeñaba un papel efímero. Los procesos del desarrollo capitalista determinan la valorización y la explotación como funciones de un sistema global de producción y todo obstáculo que se presente sobre el terreno, en el largo plazo, tiende a ser superado. «La tendencia a crear un mercado mundial –escribió Marx– está contenida directamente en el concepto de capital mismo. Todo límite se presenta como una barrera que debe ser superada.»[29] Sólo sería posible escribir una teoría marxista del Estado cuando se hubieran superado todas esas barreas fijas y cuando el Estado y el capital coincidieran efectivamente. En otras palabras, la decadencia de los Estados-nación es, en un sentido profundo, la realización plena de la relación entre el Estado y el capital. «El capitalismo sólo triunfa –como dice Fernand Braudel– cuando llega a identificarse con el Estado, cuando es el Estado.»[30] Hoy quizás sea finalmente posible (si uno siente aún la necesidad) bosquejar los dos volúmenes faltantes de Marx; o, antes bien, siguiendo el espíritu de su método y reuniendo las percepciones de Marx sobre el Estado y el mercado mundial, tratar de escribir una crítica revolucionaria del imperio.

El advenimiento del imperio también hizo posibles los análisis del Estado y del mercado por otra razón, porque en este punto del desarrollo la lucha de clases influye *ilimitadamente* en la organización del poder. Al haber alcanzado el nivel global, el desarrollo capitalista se encontró directamente enfrentado cara a cara con la multitud, sin ninguna mediación. De ahí que se evaporara la dialéctica, la ciencia del límite y su organización. La lucha de clases, al impulsar la abolición del Estado-nación y traspasar así las barreras impuestas por éste, propone la constitución del imperio como el sitio del análisis y del conflicto. Sin aquella barrera, se abre pues por completo la situación de lucha. El capital y el trabajo se oponen de manera directamente antagónica. Y ésta es la condición fundamental de toda teoría política del comunismo.

Los ciclos

Desde el imperialismo al imperio y desde el Estado-nación a la regulación política del mercado global, lo que hemos estado presenciando –desde el punto de vista del materialismo histórico– es un paso cualitativo dentro de la historia moderna. Cuando no podemos expresar adecuadamente la enorme importancia de este tránsito, a veces definimos muy pobremente lo que está ocurriendo diciendo que hemos entrado en la posmodernidad. Aunque reconocemos la pobreza de esta expresión, a veces la preferimos a otras porque al menos la posmodernidad indica un cambio de época dentro de la historia contemporánea.[1] *Otros autores, en cambio, parecen desestimar la diferencia de la situación actual y remiten sus análisis*

a las antiguas categorías de una comprensión cíclica de la evolución histórica. En esta perspectiva, lo que estamos viviendo hoy sería meramente otra fase de los ciclos que se repiten regularmente en las formas del desarrollo económico o en las formas de gobierno.

Estamos familiarizados con numerosas teorías de los ciclos históricos, desde las que se ocupan de las formas de gobierno que heredamos de la Antigüedad grecorromana, a aquellas que analizan la evolución y decadencia cíclicas de las civilizaciones, presentadas en el siglo XX por autores tales como Oswald Spengler y José Ortega y Gasset. Por supuesto, hay enormes diferencias entre la evaluación cíclica que hace Platón de las formas de gobierno y la apología del Imperio romano presentada por Polibio, o entre la ideología nazi de Spengler y el profundo historicismo de Fernand Braudel. Nosotros, sin embargo, consideramos que este modo de razonamiento es por completo inadecuado, porque toda teoría de los ciclos, al imponer una ley objetiva que gobierna las intenciones y las resistencias, las derrotas y las victorias, los gozos y los sufrimientos de los seres humanos, parece pasar alegremente por alto que la historia es un producto de la acción humana. O aún peor, hace bailar las acciones humanas al ritmo de las estructuras cíclicas.

Giovanni Arrighi adoptó la metodología de los ciclos largos al escribir un rico y fascinante análisis del «largo siglo XX».[2] El libro se concentra principalmente en tratar de comprender en qué medida la crisis de la hegemonía y la acumulación de los Estados Unidos ocurrida en la década de 1970 (señalada, por ejemplo, por el desacople entre el dólar y el patrón oro de 1971 y por la derrota de las fuerzas armadas estadounidenses en Vietnam) constituye un punto de inflexión fundamental en la historia del capitalismo mundial. No obstante, Arrighi cree que para poder abordar la transición contemporánea tenemos que retroceder un paso y situar esta crisis dentro de la larga historia de los ciclos de la acumulación capitalista. Siguiendo la metodología de Fernand Braudel, Arrighi construye un enorme aparato histórico y analítico de los cuatro grandes ciclos sistémicos de la acumulación capitalista, de los cuatro «largos siglos», y sitúa a los Estados Unidos en el cuarto lugar después de Génova, Holanda y Gran Bretaña.

Esta perspectiva histórica le permite demostrar que todo retorna o, específicamente, que el capitalismo siempre retorna. De modo que esta crisis de la década de 1970 no es en realidad nada nuevo. Lo que hoy le está sucediendo al sistema capitalista liderado por los Estados Unidos le ocurrió a los británicos cien años antes, a los holandeses antes que a ellos y a los genoveses mucho antes. La crisis señaló una transición (que es el punto de inflexión de todo ciclo sistémico de acumulación) de una primera fase de expansión material (inversión en producción) a una segunda fase de expansión financiera (que incluye la especulación). Este tránsito a la expansión financiera, que según Arrighi caracterizó la economía de los Estados Unidos desde comienzos de la década de 1980, siempre tiene un carácter otoñal, siempre indica el fin de un ciclo. En este caso señala específicamente el fin de la hegemonía estadounidense en el sistema capitalista mundial, porque el fin de cada largo ciclo siempre indica un desplazamiento geográfico del epicen-

tro de los procesos sistémicos de acumulación del capital. «En todas las crisis y expansiones financieras –escribe Arrighi– se produjeron desplazamientos de este tipo que marcaron la transición de un ciclo sistémico de acumulación a otro.»[3] *Arrighi afirma que los Estados Unidos le pasaron al Japón la antorcha para que liderara el siguiente ciclo largo de acumulación capitalista.*

No nos interesa discutir aquí si Arrighi está o no en lo cierto al presentar esta hipótesis sobre la decadencia de los Estados Unidos y el avance del Japón. Lo que nos parece más preocupante es que en el contexto del argumento cíclico de Arrighi es imposible reconocer una ruptura del sistema, un cambio de paradigma, un acontecimiento. En esa perspectiva, en cambio, todo debe retornar y la historia del capitalismo se convierte pues en el eterno retorno de lo mismo. En última instancia, un análisis de este tipo oculta el motor de los procesos de crisis y reestructuración. Aun cuando el propio Arrighi haya emprendido una extensa investigación sobre las condiciones y los movimientos de la clase obrera en diversos lugares del mundo, en el contexto de este libro y bajo el peso de su aparato histórico, parece que la crisis de la década de 1970 sólo formó parte de los ciclos objetivos e inevitables de la acumulación capitalista, antes que constituir el resultado del ataque proletario y anticapitalista que tuvo lugar tanto en los países dominantes como en los subordinados. La acumulación de estas luchas fue el motor de la crisis y esas mismas luchas determinaron los términos y la naturaleza de la reestructuración capitalista. Sin embargo, más importantes que cualquier debate histórico sobre la crisis de la década de 1970 son las posibilidades de ruptura que existen hoy. Tenemos que poder reconocer dónde está –dentro de las redes transnacionales de producción, los circuitos del mercado mundial y las estructuras globales del dominio capitalista– el potencial para la ruptura y el motor que nos impulse hacia un futuro que no esté meramente condenado a repetir los ciclos pasados del capitalismo.

Capítulo 11

LA GOBERNABILIDAD DISCIPLINARIA

> Parece políticamente imposible que una democracia capitalista organice sus gastos en la escala necesaria para poder hacer el gran experimento que probaría lo que sostengo, salvo en condiciones de guerra.
>
> JOHN MAYNARD KEYNES,
> 29 de julio de 1940

> El antiguo imperialismo –la explotación para obtener ganancias del extranjero– no tiene cabida en nuestros planes.
>
> HARRY S. TRUMAN,
> Presidente de los Estados Unidos,
> 20 de enero de 1949

La primera gran ola de análisis teóricos marxistas del imperialismo se concentró alrededor del período de la Primera Guerra Mundial. Este período marcó también el comienzo de profundos cambios en el sistema capitalista mundial. Después de la revolución soviética de 1917 y de la primera gran guerra interimperialista, evidentemente, el capitalismo no podía continuar desarrollándose como hasta entonces. Había que tomar, como ya dijimos, una decisión clara: o bien optar por la revolución comunista mundial, o bien transformar el imperialismo capitalista en imperio. El capital tuvo que responder a este desafío, pero las condiciones existentes en todo el mundo no eran las más favorables. En la década de 1920, en los países imperialistas, el desorden del desarrollo capitalista había alcanzado su pico. El crecimiento y la concentración de la producción industrial, que la guerra había impulsado extremadamente, conservaron su ritmo acelerado en los países capitalistas dominantes y la extensión del taylorismo permitió elevar cada vez más los niveles de productividad. Con todo, esta organización racional del trabajo no condujo a una organización racional de los mercados, sino que, por el contrario, aumentó su anarquía. Los regímenes salariales impuestos en los países dominantes se hicieron cada vez más duros y rígidos de acuerdo con el modelo fordista. Los regímenes fijos de salarios elevados constituyeron en parte una respuesta a la amenaza que evocaba la Revolución de Octubre, un antídoto contra la difusión de la enfermedad comunista. Mientras tanto, la expansión colonial continuó desarrollándose firmemente, al tiempo que los

vencedores se dividían el botín de los territorios alemanes, austríacos y turcos bajo las sucias sábanas de la Liga de las Naciones.

Esta serie de factores está en la base de la gran crisis económica de 1929: una crisis que, en los países capitalistas dominantes, afectó tanto la sobreinversión capitalista como el subconsumo proletario.[1] Cuando el «Viernes negro» de Wall Street declaró oficialmente inaugurada la crisis, los gobernantes tuvieron que afrontar los problemas generales del sistema capitalista y buscarles una solución, en caso de que aún fuera posible hallar alguna. Cada país se vio obligado a hacer individualmente lo que todos ellos debieron haber hecho en Versalles durante las negociaciones de paz, es decir, ocuparse de las *causas* de la guerra interimperialista, antes que, simplemente, castigar a los vencidos.[2] El capitalismo tenía que transformarse radicalmente. Sin embargo, los gobiernos de los principales países imperialistas no estaban en condiciones de hacerlo. En Gran Bretaña y en Francia, la reforma nunca se llevó realmente a cabo y los escasos intentos de instrumentarla quedaron empantanados ante la reacción conservadora. En Italia y en Alemania, el proyecto de reestructurar las relaciones capitalistas finalmente derivó en el nazismo y el fascismo.[3] En el Japón, el crecimiento capitalista también adoptó la forma del militarismo y el imperialismo.[4] Sólo en los Estados Unidos la reforma capitalista propuso e instauró un Nuevo Pacto democrático. El New Deal constituyó una manera auténtica de apartarse de las antiguas formas de regulación burguesa del desarrollo económico. En la perspectiva de nuestro análisis, el New Deal debería evaluarse no sólo atendiendo a su capacidad de reestructurar las relaciones de producción y poder dentro de un único país capitalista dominante, sino también y fundamentalmente, atendiendo a los efectos que tuvo en todo el mundo, efectos que, sin ser directos ni transparentes, resultaron profundos. Con el New Deal, el proceso real de superación del imperialismo comenzó a cobrar forma.

Un Nuevo Pacto para el mundo

En los Estados Unidos, el New Deal fue sostenido por una fuerte subjetividad política, tanto por parte de las fuerzas populares como de la elite. Las facetas liberal y populista del progresismo estadounidense, cuya continuidad se remontaba al comienzo del siglo, convergieron en el programa de acción de Franklin Delano Roosevelt. Podría decirse con justicia que Roosevelt resolvió las contradicciones del progresismo norteamericano al forjar una síntesis de la vocación imperialista y el capitalismo reformista, representados por Theodore Roosevelt y Woodrow Wilson.[5] Esta subjetividad constituyó la fuerza rectora que transformó el capitalismo de los Estados Unidos y, en el proceso, transformó a la sociedad toda. Se en-

salzó al Estado no sólo como mediador de conflictos sino también como el motor del movimiento social. Las transformaciones de la estructura jurídica del Estado pusieron en marcha mecanismos de procedimiento que permitirían la creciente participación y expresión de una amplia pluralidad de fuerzas sociales. El Estado asumió además el rol central en la regulación económica a medida que el keynesianismo se aplicaba tanto a las políticas laborales como a las monetarias. Estas reformas dieron un fuerte impulso al capitalismo estadounidense que se desarrolló así dentro de un régimen de salarios elevados, alto consumo y, también, numerosos conflictos. Este desarrollo trajo consigo la trinidad que constituiría el moderno Estado benefactor: una síntesis del taylorismo en la organización del trabajo, el fordismo en el régimen salarial y el keynesianismo en la regulación macroeconómica de la sociedad.[6] Éste no era un Estado benefactor resultante de políticas económicas y sociales que mezclaban la asistencia pública y los incentivos imperialistas, como había ocurrido en Europa, sino que más bien se trataba de un Estado que cercaba las relaciones sociales en su totalidad, imponiendo un régimen de disciplina acompañado por una mayor participación en los procesos de acumulación. Éste era un capitalismo que quería ser transparente, regulado por un Estado que ejercía una planificación liberal.

Deberíamos aclarar que hemos exagerado aquí nuestra apología del Estado benefactor de Roosevelt a fin de demostrar nuestra tesis central: que el modelo del New Deal (al responder a la crisis común a todos los Estados capitalistas dominantes después de la Primera Guerra Mundial) fue el primer caso de una fuerte subjetividad que tendía en dirección al imperio. El New Deal produjo la forma más elevada de gobierno *disciplinario*. Y cuando hablamos de gobierno disciplinario, no nos estamos refiriendo meramente a las formas jurídicas y políticas que lo organizan. Nos referimos principalmente al hecho de que en una sociedad disciplinaria, la sociedad en su conjunto, con todas sus articulaciones productivas y reproductivas, queda absorbida bajo el dominio del capital y del Estado, y al hecho de que esa sociedad tiende, gradualmente pero con implacable continuidad, a regirse solamente por los criterios de la producción capitalista. *Una sociedad disciplinaria es pues una sociedad fábrica*.[7] La aplicación de la disciplina es a la vez una forma de producción y una forma de gobierno, de modo tal que la producción disciplinaria y la sociedad disciplinaria tienden a coincidir por completo. En esta nueva sociedad fábrica, las subjetividades productivas se forjan como funciones unidimensionales del desarrollo económico. Las figuras, las estructuras y las jerarquías de la división del trabajo social se expanden y se definen cada vez con mayor precisión a medida que la sociedad civil queda gradualmente absorbida por el Estado: las nuevas normas de subordinación y los regímenes capitalistas disciplinarios se difunden por todo el terreno social.[8] Precisa-

mente, cuando el régimen disciplinario alcanza su nivel más elevado y su aplicación más completa, se revela como el límite extremo de un acuerdo social, una sociedad en el proceso de su propia superación. Ciertamente, ello se debe en gran medida al motor que está detrás del proceso, la dinámica subjetiva de la resistencia y la sublevación, un tema que retomaremos en el próximo capítulo.

El modelo del New Deal fue pues, ante todo, un desarrollo característico de la política de los Estados Unidos, una respuesta a la crisis económica interna, pero también llegó a constituir una bandera que el ejército estadounidense alzó durante el transcurso de toda la Segunda Guerra Mundial. Se han ofrecido varias explicaciones de la razón por la cual los Estados Unidos entraron en la guerra. Roosevelt siempre afirmó que fue arrastrado involuntariamente por la dinámica de la política internacional. Keynes y los economistas pensaron, en cambio, que las necesidades del New Deal –jaqueado como estaba en 1937 por un nuevo tipo de crisis, desafiado por las presiones políticas de las demandas de los trabajadores– habían obligado al gobierno de los Estados Unidos a elegir el camino de la guerra. Teniendo ante sí una lucha internacional por el nuevo reparto del mercado mundial, Estados Unidos no podía evitar la guerra, en particular porque con el New Deal la economía estadounidense había entrado en otra fase expansiva. En todo caso, la participación de los Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial vinculó indisolublemente el New Deal a la crisis de los imperialismos europeos y lo proyectó sobre el escenario del gobierno mundial como un modelo alternativo, un modelo sucesor. Desde entonces, los efectos de las reformas del New Deal se harían sentir en todo el terreno global.

Una vez concluida la guerra, muchos vieron en el modelo del New Deal el único camino posible para la recuperación mundial (bajo los pacíficos poderes de la hegemonía de los Estados Unidos). Como escribió un comentarista estadounidense, «Sólo un Nuevo Pacto para el mundo, de mayor alcance y mayor consistencia que nuestro vacilante New Deal, puede impedir el advenimiento de la tercera guerra mundial».[9] Lo cierto es que los proyectos de reconstrucción económica lanzados después de la Segunda Guerra Mundial impusieron en todos los países capitalistas dominantes –tanto los victoriosos aliados como las potencias derrotadas– la adhesión al modelo expansivo de sociedad disciplinaria coincidente con el modelo construido por el New Deal. Esto llevó a transformar sustancialmente las anteriores formas europea y japonesa de asistencia pública de base estatal y el desarrollo del Estado corporativista (tanto en su versión liberal como en su versión nacionalsocialista). Nacía el «Estado social» o, en realidad, el Estado disciplinario global, que tenía más amplia y profundamente en cuenta los ciclos vitales de las poblaciones y ordenaba su producción y reproducción dentro de un esquema de negociación co-

lectiva fijada por un régimen monetario estable. Con la extensión de la hegemonía estadounidense, el dólar fue proclamado rey. La iniciativa del dólar (a través del Plan Marshall en Europa y la reconstrucción económica en Japón) era la inevitable senda para lograr la reconstrucción de posguerra; el establecimiento de la hegemonía del dólar (mediante el acuerdo de Bretton Woods) estaba estrechamente vinculado a la estabilidad de todos los patrones de valor; y el poder militar de los Estados Unidos determinaba el último ejercicio de soberanía en relación con cada uno de los países capitalistas dominantes y subordinados. Desde entonces y hasta la década de 1960, este modelo continuó extendiéndose y perfeccionándose. La reforma del New Deal del capitalismo vivía su Edad de Oro en el escenario mundial.[10]

Descolonización, descentralización y disciplina

En el período de posguerra y como resultado del proyecto de reforma económica y social instaurada bajo la hegemonía estadounidense, la política imperialista de los países capitalistas dominantes sufrió notables transformaciones. El nuevo escenario global quedó definido y organizado principalmente según tres mecanismos o aparatos: (1) el proceso de descolonización que recompuso gradualmente el mercado mundial siguiendo ramificaciones jerárquicas desde los Estados Unidos; (2) la descentralización progresiva de la producción y (3) la construcción de un marco de relaciones internacionales que, en sus sucesivas evoluciones, extendió por todo el globo el régimen productivo disciplinario y la sociedad disciplinaria. Cada uno de estos aspectos constituye un paso de la transición del imperialismo al imperio.

El primero de estos mecanismos, la descolonización, fue ciertamente un proceso amargo y feroz. Ya abordamos brevemente esta cuestión en el capítulo 6 y observamos sus movimientos convulsivos desde el punto de vista de los pueblos colonizados en lucha. Ahora debemos hacer la historia del proceso desde el punto de vista de las potencias dominantes. Los territorios coloniales de los países derrotados (Alemania, Italia y Japón) fueron, por supuesto, disueltos o absorbidos por las otras potencias. Sin embargo, en esta época, los proyectos coloniales de los vencedores (Gran Bretaña, Francia, Bélgica y Holanda) también se habían detenido.[11] Además de tener que afrontar los crecientes movimientos de liberación en sus colonias, se encontraron atenazados por la división bipolar entre los Estados Unidos y la Unión Soviética. Pronto, también los movimientos de descolonización quedaron atrapados entre las pinzas de la guerra fría, y sus líderes, que hasta entonces se habían concentrado en la independencia, se vieron obligados a negociar entre los dos campos.[12] Lo que dijo Truman

en 1947, respecto de la crisis griega, continuó siendo válido en el caso de las fuerzas poscoloniales y de descolonización durante toda la guerra fría: «En el momento actual de la historia mundial, casi todas las naciones del mundo deben escoger entre dos modos de vida alternativos».[13]

La trayectoria lineal de la descolonización quedó pues interrumpida por la necesidad de elegir un adversario global y de alinearse detrás de uno de los dos modelos de orden internacional. Las necesidades de la guerra fría y la derrota de los antiguos imperialismos obligaron a los Estados Unidos, que en general eran favorables a la descolonización, a asumir el rol esencial de guardián internacional del capitalismo, con lo cual se convirtieron en el ambiguo heredero de los antiguos colonizadores. De modo que el proceso de descolonización se deformó y desvió, tanto del lado de los sujetos anticoloniales como del lado de los Estados Unidos. Este último heredó un orden global cuyas formas de dominio estaban, no obstante, en conflicto con su propio proyecto constitucional, con su forma imperial de soberanía. La guerra de Vietnam marcó el episodio final de la ambigua herencia del antiguo cetro imperialista y amenazó con bloquear toda posible apertura de una «nueva frontera» imperial (véase el capítulo 8). Esta fase constituyó el obstáculo final a la maduración del nuevo diseño imperial que, en definitiva, se construiría sobre las cenizas de los antiguos imperialismos. Después de la guerra de Vietnam, comenzó a organizarse gradualmente el nuevo mercado mundial; un mercado mundial que destruyó las fronteras fijas y los procedimientos jerárquicos de los imperialismos europeos. En otras palabras, la conclusión del proceso de descolonización señaló el punto de llegada de una nueva jerarquización mundial de las relaciones de dominación y los Estados Unidos tenían firmemente aferrada en sus manos la llave de esta nueva situación. La amarga y feroz historia del primer período de descolonización dio paso a una segunda fase en la que el mando ejerció su poder no tanto mediante el armamento militar como a través del dólar. Éste era un enorme paso hacia la construcción del imperio.

El segundo mecanismo se define mediante un proceso de descentralización de los lugares y los flujos de producción.[14] También en este caso, como en el de la descolonización, el período de posguerra se divide en dos etapas. La primera fue la fase neocolonial, que implicaba la continuidad de los antiguos procedimientos imperialistas jerárquicos y el mantenimiento –si no ya la profundización– de los mecanismos de intercambio desigual entre las regiones subordinadas y los Estados-nación dominantes. Con todo, este primer período fue una breve fase de transición y, en efecto, en el lapso de veinte años, el escenario cambió radicalmente. A fines de la década de 1970 o, más exactamente, al terminar la guerra de Vietnam, las grandes empresas internacionales comenzaron a extender firmemente sus actividades por todo el globo, hasta los más alejados rin-

cones del planeta. Las empresas transnacionales se convirtieron en el motor fundamental de la transformación económica y política de los países poscoloniales y de las regiones subordinadas. En primer lugar, sirvieron para transferir la tecnología esencial para construir el nuevo eje productivo de los países subordinados; en segundo lugar, movilizaron la fuerza laboral y las capacidades productivas de estos países y, finalmente, se dedicaron a recolectar los flujos de riqueza que comenzaron a circular por todo el globo, sobre una base ampliada. Estas múltiples corrientes comenzaron a converger esencialmente hacia los Estados Unidos, el país que garantizaba y coordinaba, cuando no comandaba directamente, el movimiento y la operación de las empresas transnacionales. Ésta fue una fase constitutiva decisiva del imperio. A través de las actividades de las grandes empresas transnacionales, la mediación y la nivelación de los porcentajes de ganancia comenzaron a desvincularse del poder de los Estados-nación dominantes. Además, la constitución de los intereses capitalistas asociados a los nuevos Estados-nación poscoloniales, lejos de oponerse a la intervención de las empresas transnacionales, se desarrolló sobre el terreno mismo de esas compañías y tendió a formarse bajo su control. A través de la descentralización de las corrientes productivas comenzaban a determinarse las nuevas economías regionales y la nueva división global del trabajo.[15] Todavía no había un nuevo orden global, pero ya estaba comenzando a cobrar forma.

Junto con el proceso de descolonización y la descentralización de los flujos, se produjo un tercer mecanismo que implicó la diseminación de las formas disciplinarias de producción y gobierno por todo el mundo. Este proceso fue en gran medida ambiguo. En los países poscoloniales, la disciplina exigía ante todo transformar la movilización popular masiva en favor de la liberación en una movilización en favor de la producción.[16] El modelo ideológico que se proyectaba desde los países dominantes (particularmente desde los Estados Unidos) consistía en los regímenes salariales fordistas, los métodos de organización del trabajo tayloristas y un Estado benefactor que habría de ser modernizador, paternalista y protector. Desde el punto de vista del capital, el sueño de este modelo era que, finalmente, todo trabajador del mundo, suficientemente disciplinado, constituyera un elemento intercambiable en el proceso productivo global: una sociedad fábrica global, un fordismo global. Los salarios elevados de un régimen fordista combinados con la asistencia estatal se presentaban como las recompensas que recibirían los trabajadores por aceptar la aplicación de la disciplina, por entrar en la fábrica global. No obstante, deberíamos hacer notar aquí que estas relaciones específicas de producción, que se habían desarrollado en los países dominantes, nunca alcanzaron la misma forma en las regiones subordinadas de la economía global. En los países capitalistas subordinados, el régimen de altos salarios que caracte-

riza al fordismo y la amplia asistencia social que caracteriza al Estado benefactor sólo se verificaron en formas fragmentarias y en franjas limitadas de la población. De todos modos, nada de todo esto tenía que realizarse; su promesa hacía las veces de zanahoria ideológica para asegurar el consenso suficiente a fin de aplicar el proyecto modernizador. La sustancia real del esfuerzo, el verdadero despegue hacia la modernidad, que en realidad se había logrado, era la difusión del régimen disciplinario a través de todas las esferas sociales de producción y reproducción.

Los líderes de los Estados socialistas estuvieron de acuerdo con este proyecto disciplinario, al menos en lo sustancial. El célebre entusiasmo de Lenin por el taylorismo fue superado luego por los proyectos de modernización de Mao.[17] La receta socialista oficial de descolonización también siguió la lógica esencial dictada por las empresas transnacionales capitalistas y los organismos internacionales: cada gobierno poscolonial tenía que crear una fuerza laboral que se adecuara al régimen disciplinario. Numerosos economistas socialistas (especialmente aquellos que estaban en posición de planificar las economías de los países recientemente liberados del colonialismo) afirmaban que la industrialización era el camino ineludible hacia el desarrollo[18] y enumeraban los beneficios de la extensión de las economías «fordistas periféricas».[19] Los beneficios eran, en realidad, una ilusión, y la ilusión no duró mucho tiempo, pero esto no alteró significativamente el curso de esos países poscoloniales que recorrían el camino de la modernización y el orden disciplinario. Ésta parecía ser la única senda que se abría ante ellos.[20] La norma era, en todas partes, la aplicación de la disciplina.

Estos tres mecanismos –la descolonización, la descentralización de la producción y la aplicación de la disciplina– caracterizaron el poder imperial del New Deal y demostraron hasta qué punto éste había superado las antiguas prácticas del imperialismo. Ciertamente, quienes formularon originalmente las políticas del New Deal en los Estados Unidos en la década de 1930 nunca imaginaron semejante aplicación extendida de sus ideas, pero ya en la década de 1940, en medio de la guerra, los líderes del mundo comenzaron a reconocer el papel que les tocaba desempeñar y la fuerza con que contaban para establecer un orden económico y político mundial. Al llegar al poder, Harry Truman comprendió que finalmente el imperialismo al viejo estilo europeo no podía formar parte de sus planes. No, la nueva era tenía reservado algo nuevo.

Dentro y fuera de la modernidad

Durante el período de descolonización y descentralización, la guerra fría fue la figura dominante del escenario global, pero desde el ventajoso

punto de vista actual, tenemos la impresión de que su papel fue, en realidad, secundario. Aunque las oposiciones especulares de la guerra fría ahogaron tanto el proyecto imperial estadounidense como el proyecto estalinista de modernización socialista, éstos eran en realidad elementos menores de todo el proceso. El elemento verdaderamente importante, cuya significación va mucho más allá de la historia de la guerra fría, fue la gigantesca transformación poscolonial del Tercer Mundo disfrazada de modernización y desarrollo. En el análisis final, ese proyecto fue relativamente independiente de la dinámica y las presiones de la guerra fría y hasta podría afirmarse, *post factum*, que en el Tercer Mundo la competencia entre los dos bloques de poder mundial solamente aceleró los procesos de liberación.

Es muy cierto que las elites del Tercer Mundo que lideraron las luchas anticolonialistas y antiimperialistas durante este período estaban ideológicamente asociadas a uno u otro bando de la guerra fría y, en ambos casos, definieron el proyecto masivo de liberación en términos de modernización y desarrollo. Para nosotros, en cambio, situados como estamos en el lejano límite de la modernidad, no es difícil reconocer la trágica falta de perspectiva que implicó transformar la liberación en modernización. El mito de la modernidad –y, por consiguiente, de la soberanía, la nación, el modelo disciplinario, etcétera– constituyó virtualmente la ideología exclusiva de las elites, pero éste no es aquí el factor más importante.

Los procesos revolucionarios de liberación determinados por las multitudes en realidad procuraban ir más allá de la ideología de la modernización, y en su desarrollo revelaron una enorme producción nueva de subjetividad. Esta subjetividad no podía formar parte de la relación bipolar Estados Unidos-URSS, ni de ninguno de los dos regímenes en pugna, pues ambos se limitaban a reproducir las modalidades de dominación de la modernidad. Cuando Nehru, Sukarno y Chu-En-Lai se reunieron en 1955 en la conferencia de Bandung o cuando se formó el movimiento de no alineados en la década de 1960, lo que se puso de manifiesto no fue tanto la enormidad de la miseria de sus naciones ni la esperanza de repetir las glorias de la modernidad, sino más bien el enorme potencial para la liberación que producían las poblaciones subalternas.[21] Esta perspectiva no alineada permitió vislumbrar por primera vez un deseo nuevo y generalizado.

La pregunta de qué hacer después de la liberación para no caer bajo la dominación de uno u otro bando quedó sin respuesta. En cambio, se manifestaron muy claramente y cargadas de potencial las subjetividades que impulsaban el proceso más allá de la modernidad. La imagen utópica de las revoluciones soviética y china como alternativas para el desarrollo se evaporó cuando aquellas revoluciones ya no pudieron seguir avanzando o, para ser más exactos, cuando se mostraron incapaces de hallar un ca-

mino que condujera más allá de la modernidad. El modelo de desarrollo estadounidense parecía igualmente impracticable, puesto que a lo largo de todo el período de posguerra, los Estados Unidos se presentaron más como la fuerza de policía de los antiguos imperialismos que como el agente de una nueva esperanza. La lucha por la liberación de las poblaciones subalternas continuaba siendo una mezcla explosiva e incontenible. Al finalizar la década de 1960, las luchas de liberación, cuya influencia había llegado a hacerse sentir en cada intersticio del espacio mundial, adquirieron una fuerza, una movilidad y una ductilidad formal que condujeron el proyecto de modernización capitalista (tanto en su versión liberal como en su versión socialista) hacia un mar abierto, donde perdió toda orientación. Atrás de la fachada de la división bipolar EE.UU.-URSS, los inmensos movimientos de liberación podían discernir un único modelo disciplinario y contra él luchaban, de manera más o menos ambigua, más o menos engañosa, pero aun así real. Esta inmensa subjetividad nueva estaba señalando y creando la necesidad de un cambio de paradigma.

En ese momento se hizo evidente que tanto la teoría como la práctica de la soberanía moderna eran inadecuadas. En las décadas de 1960 y 1970, aun cuando el modelo de modernización disciplinaria se había impuesto en casi todo el mundo, aun cuando ya era imposible detener las políticas del Estado benefactor aplicadas en los países dominantes y defendidas ingenuamente por los países subordinados y aun cuando se viviera en un nuevo mundo de medios y redes comunicativas, los mecanismos de la soberanía moderna ya no bastaban para gobernar las nuevas subjetividades. Conviene señalar aquí que, a medida que el paradigma de la soberanía moderna perdía efectividad, también las teorías clásicas del imperialismo y el antiimperialismo perdían cualquier poder explicativo que hubiesen podido tener. En general, cuando estas teorías concibieron la posibilidad de superar el imperialismo, la entendieron como un proceso que constituiría la perfecta continuidad del paradigma de modernización y de soberanía moderna. Sin embargo, lo que ocurrió fue exactamente lo contrario. Las subjetividades y poblaciones masificadas, las clases oprimidas, en el momento mismo en que comenzaron a participar de los procesos de modernización, comenzaron a transformarlos y a superarlos. Las luchas de liberación, en el momento mismo en que se las situó y subordinó dentro del mercado mundial, reconocieron la piedra angular insuficiente y trágica de la soberanía moderna. Ya no era posible imponer la explotación y la dominación en sus formas modernas. Mientras emergían de la colonización y alcanzaban la modernidad, esas inmensas fuerzas subjetivas nuevas comprendían que *la tarea primaria no era entrar en la modernidad, sino escapar de ella.*

Hacia un nuevo paradigma global

En el orden político y económico mundial se estaba imponiendo un cambio de paradigma. Un elemento importante de este tránsito fue el hecho de que el mercado mundial, entendido como estructura de jerarquía y mando, adquirió mayor importancia y un carácter más decisivo en todas las zonas y regiones en las que habían operado anteriormente los antiguos imperialismos. El mercado mundial comenzó a manifestarse como la pieza central de un aparato que podía regular las redes globales de circulación. Esta unificación todavía se planteaba sólo en el nivel formal. Los procesos que surgieron en el terreno conflictivo de las luchas de liberación y la creciente circulación capitalista no eran necesaria o inmediatamente compatibles con las nuevas estructuras del mercado mundial. La integración se produjo de manera desigual y a diferentes velocidades. En las diversas regiones y con frecuencia dentro de la misma región, coexistían formas diferentes de trabajo y producción, como también coexistían diferentes regímenes de reproducción social. Lo que podría haberse considerado un eje central coherente de la reestructuración de la producción global se dispersó en mil fragmentos particulares y cada lugar experimentó de manera singular el proceso unificador. Lejos de ser unidimensional, el proceso de reestructuración del mercado mundial operó, paradójicamente, mediante la diversidad y la diversificación; aun así, su tendencia era real.

La tendencia a la unificación del mercado mundial tuvo varios efectos importantes. Por un lado, la amplia difusión del modelo disciplinario de la organización del trabajo y de la sociedad más allá de las regiones dominantes produjo un extraño efecto de proximidad en el resto del mundo, pues lo acercó y a la vez lo aisló en una especie de gueto. Es decir, las luchas de liberación comprobaron que sus pueblos, a pesar de lograr la «victoria», quedaban confinados al gueto del mercado mundial: un vasto gueto con fronteras borrosas, un arrabal pobre, una *favela*. Por otro lado, como resultado de estos procesos, enormes poblaciones experimentaron lo que podría llamarse *la emancipación salarial*. La emancipación salarial significaba la incorporación de grandes masas de trabajadores en el régimen disciplinario de la producción capitalista moderna, ya fuera en la fábrica, ya fuera en los campos, ya fuera en cualquier otro sitio de producción social, con lo cual estas poblaciones quedaban liberadas de la semiservidumbre que había perpetuado el imperialismo. Entrar en el sistema de salarios puede ser cruento (y lo fue); puede implicar la reproducción de sistemas de feroz represión (y los reprodujo); pero aun en las precarias viviendas de los barrios paupérrimos y las *favelas*, la relación salarial determina la constitución de nuevas necesidades, nuevos deseos y nuevas demandas. Por ejemplo, los campesinos que se transforman en obreros asalariados y quedan sometidos a la disciplina de la nueva orga-

nización laboral, en muchos casos, deben sufrir peores condiciones de vida y no puede decirse que sean más libres que los tradicionales labriegos territorializados, pero en ellos nace *un nuevo deseo de liberación*. Cuando el nuevo régimen disciplinario determina la tendencia hacia un mercado global de la fuerza laboral, también crea la posibilidad de su antítesis. Construye el deseo de escapar del régimen disciplinario y la tendencia a que nazca una multitud indisciplinada de obreros que desean liberarse.

La creciente movilidad de amplios sectores del proletariado global es otra importante consecuencia de la tendencia a la unificación del mercado mundial. A diferencia de los antiguos regímenes imperialistas, en los cuales las corrientes de movilidad laboral se regulaban sobre todo verticalmente entre la colonia y la metrópolis, el mercado mundial abre caminos horizontales más anchos. La constitución de un mercado global organizado según un modelo disciplinario está atravesada por una serie de tensiones que abren la movilidad en todas las direcciones posibles; se trata de una movilidad transversal que es más rizomática que arborescente. Lo que nos interesa aquí es no sólo dar una descripción fenomenológica de la situación existente, sino reconocer además las posibilidades inherentes a tal situación. La nueva movilidad transversal de la fuerza laboral disciplinada es significativa porque indica una búsqueda real y poderosa de libertad y la formación de nuevos deseos nómadas que no pueden contenerse ni controlarse dentro del régimen disciplinario.[22] Es verdad que en todo el mundo hay muchos trabajadores que se ven obligados a emprender migraciones forzadas en condiciones espantosas que difícilmente sean liberadoras en sí mismas. También es verdad que esta movilidad rara vez aumenta el costo de la fuerza laboral; en realidad, en la mayor parte de los casos, lo disminuye y aumenta en cambio la competencia entre los trabajadores. Sin embargo, la movilidad tiene un precio elevado para el capital: el mayor deseo de liberación.

La nueva movilidad introducida por el paradigma disciplinario global del capital tiene algunos efectos macroeconómicos significativos. La movilidad de las poblaciones hace cada vez más difícil administrar individualmente los mercados nacionales (particularmente los mercados laborales nacionales). El terreno adecuado para aplicar el dominio capitalista ya no está delimitado por los contornos nacionales ni por las tradicionales fronteras internacionales. Los trabajadores que huyen del Tercer Mundo en busca de trabajo o riqueza contribuyen a socavar las divisiones que existían entre los dos mundos. El Tercer Mundo, en realidad, no desaparece durante el proceso de unificación del mercado, sino que entra en el Primero, se establece en su centro como un gueto, como un barrio pobre, como una *favela*, que siempre vuelve a producirse y reproducirse. A su vez, el Primer Mundo se transfiere al Tercero mediante los negocios bursátiles y los bancos, las corporaciones transnacionales y los glaciales ras-

cacielos del dinero y el dominio. La geografía económica y la geografía política quedan hasta tal punto desestabilizadas que hasta las fronteras entre las diversas zonas se hacen fluidas y móviles. Como resultado de todo ello, el mercado mundial en su conjunto tiende a convertirse en un terreno coherente apto para la aplicación efectiva de la administración y el mando capitalista.

Al llegar a este punto, los regímenes capitalistas se ven obligados a emprender un proceso de reforma y reestructuración para conservar su capacidad de organizar el mercado mundial. Esta tendencia se advierte claramente sólo en la década de 1980 (y queda definitivamente establecida después del derrumbe del modelo soviético de modernización), pero sus rasgos ya aparecen netamente definidos en sus primeras manifestaciones. Debe tratarse de un mecanismo nuevo de control general del proceso global y, por lo tanto, de un mecanismo que pueda coordinar políticamente la nueva dinámica de la esfera global de acción del capital y las dimensiones subjetivas de los actores; tiene que poder articular la dimensión imperial de mando y la movilidad transversal de los sujetos. En el próximo capítulo veremos cómo se realizó históricamente este proceso y así comenzaremos a abordar directamente los procesos de constitución de un aparato global de gobierno.

La supeditación real y el mercado mundial

El desarrollo expositivo de nuestro estudio exige que, antes de continuar, observemos más atentamente la relación entre esta tendencia a la realización del mercado mundial y el paradigma de la producción y el gobierno disciplinarios. La difusión de los regímenes disciplinarios a través del mundo, ¿representa un momento genealógico fundamental del imperio? Podemos afirmar que efectivamente es así y explicarlo vinculando la descripción que ofrece Marx de las fases de la subsunción o supeditación capitalista de la sociedad con sus análisis de la tendencia hacia la formación de un mercado mundial. En determinado momento, ambos movimientos verdaderamente coinciden; más exactamente, la supeditación capitalista de la sociedad tiende a completarse en la construcción del mercado mundial.

Vimos antes que las prácticas del imperialismo incluyen la incorporación del exterior en el interior del capital, con lo cual constituyen procesos de la *supeditación formal* del trabajo a la esfera del capital. Marx emplea la expresión «supeditación formal» para referirse a los procesos mediante los cuales el capital incorpora dentro de sus propias relaciones de producción las prácticas laborales que se originan fuera de su dominio.[23] Los procesos de la supeditación formal están pues intrínsecamente

relacionados con la extensión de la esfera de dominio de la producción capitalista y de los mercados capitalistas. En un momento dado, cuando la expansión capitalista alcanza su límite, los procesos de supeditación formal ya no pueden cumplir una función central. Los procesos de la *supeditación real* de la fuerza laboral a la esfera de acción del capital no se basan en lo exterior y no implican los mismos procesos de expansión. A través de la supeditación real, la integración del trabajo en el capital es más intensa que extensa y el capital modela aún más completamente los rasgos de la sociedad. Ciertamente, hay procesos de supeditación que pueden darse sin la existencia de un mercado mundial, pero no puede haber un mercado mundial plenamente realizado sin los procesos de supeditación real. En otras palabras, la realización del mercado mundial y la nivelación general o, al menos, la administración de las tasas de beneficios a escala mundial no pueden ser meramente el resultado de factores financieros o monetarios, sino que deben surgir a través de una transformación de las relaciones sociales y productivas. La disciplina es el mecanismo central de esta transformación. Cuando se forma una nueva realidad social que integra tanto el desarrollo del capital como la proletarización de la población en un solo proceso, la forma política de mando debe modificarse y articularse de un modo y en una escala que se adapten a este proceso: un cuasi Estado global del régimen disciplinario.

Las intuiciones que tuvo Marx de los procesos de supeditación real no nos suministran la clave que necesitamos. El paso de la supeditación formal a la supeditación real debe explicarse a través de las prácticas de las fuerzas subjetivas activas. En otras palabras, la aplicación de la disciplina llevada a su extremo, impuesta por la taylorización global de los procesos laborales, sólo puede determinar realmente la necesidad de una nueva forma de dominio a través de la expresión de las subjetividades sociales activas. La globalización de los mercados, lejos de ser sencillamente el horrible fruto de la empresa capitalista, fue en realidad el resultado de los deseos y demandas de la fuerza laboral taylorista, fordista y disciplinada de todo el mundo. En este sentido, los procesos de la supeditación formal anticiparon y contribuyeron a hacer madurar la supeditación real, no porque esta última fuera el producto de la primera (como parecía creer el propio Marx), sino porque la primera creó condiciones de liberación y lucha que sólo la última podía controlar. Los movimientos de estas subjetividades deseosas forzaron la marcha del desarrollo y proclamaron que no había manera de volver atrás. En respuesta a estos movimientos, que tuvieron lugar tanto en los países dominantes como en los subordinados, había que proponer una nueva forma de control que pudiera establecer el dominio sobre lo que ya no se podía controlar mediante la disciplina.

Las acumulaciones primitivas

Precisamente cuando aparenta haber desaparecido del escenario mundial, el proletariado se está convirtiendo en la figura universal de la fuerza laboral. Esta declaración en realidad no es tan paradójica como parece. Lo que ha desaparecido es la posición hegemónica de la clase obrera industrial, que por supuesto no ha desaparecido y ni siquiera ha disminuido en números: sólo perdió su posición hegemónica y se desplazó geográficamente. Sin embargo, el concepto de «proletariado» no se refiere únicamente a la clase obrera industrial, sino que abarca a todos aquellos que están subordinados al gobierno del capital, que son explotados por él y que producen para él. En esta perspectiva, a medida que el capital globaliza cada vez más sus relaciones de producción, todas las formas de trabajo tienden a entrar en esa categoría. En cada sociedad y en el mundo entero, el proletariado es la figura cada vez más general del trabajo social.

Marx describió los procesos de proletarización atendiendo a la acumulación primitiva, *la acumulación previa que necesariamente debe existir antes de que la producción y reproducción capitalistas puedan comenzar a cobrar forma. Pero no sólo es necesaria una acumulación de riqueza o de propiedad, también es necesaria una acumulación social, la creación de los capitalistas y los proletarios. El proceso histórico esencial implica pues, ante todo, divorciar al productor de los medios de producción. A Marx le bastó describir el ejemplo inglés de esta transformación social, puesto que Inglaterra representaba el «punto más elevado» del desarrollo capitalista de su tiempo. En Inglaterra, explica Marx, la proletarización se logró primero mediante la privatización de las tierras comunes y el desalojo de los campesinos de las propiedades rurales, y luego mediante el castigo brutal al vagabundeo y la vagancia. Así se logró «liberar» al campesino inglés de todos los medios previos de subsistencia, llevarlo hacia las nuevas ciudades fabriles y prepararlo para la relación salarial y la disciplina de la producción capitalista. En cambio, el motor central para la creación de los capitalistas provino del exterior, del comercio o, en realidad, de la conquista, el comercio de esclavos y el sistema colonial. «Los tesoros capturados fuera de Europa por los saqueos, la esclavitud y los crímenes más desembozados –escribe Marx– fluyeron hacia la madre patria y allí fueron convertidos en capital.»*[1] *El enorme flujo de riqueza desbordó las capacidades de las antiguas relaciones feudales de producción. Los capitalistas ingleses surgieron para encarnar el nuevo régimen de dominio que pudiera explotar esta nueva riqueza.*

Pero sería un error considerar que la experiencia inglesa del devenir proletario y el devenir capitalista sea representativa de todas las demás. Durante los últimos trescientos años, a medida que las relaciones capitalistas de producción y reproducción se extendían por el mundo, aunque la acumulación primitiva siempre implicó separar al productor de los medios de producción y, por consiguiente, crear clases de proletarios y capitalistas, cada proceso de transformación social fue único. En cada caso, las relaciones sociales y productivas preexistentes eran diferentes, los procesos de transición fueron diferentes y hasta la forma de las re-

laciones capitalistas de producción, y especialmente las de reproducción resultantes, fueron diferentes, de acuerdo con las diferencias culturales e históricas específicas.

A pesar de estas importantes diferencias, continúa siendo útil agrupar los procesos modernos de acumulación primitiva en dos modelos generales que ilustran la relación entre la riqueza y el mando y entre lo interior *y lo* exterior. *En todos los casos, la acumulación primitiva de capital requiere una nueva combinación de riqueza y mando. Lo que caracteriza al primer modelo, que Marx describió en el caso de Inglaterra y que generalmente se aplica a Europa en su conjunto, es que la nueva riqueza que permite la acumulación primitiva de capital procede del exterior (de los territorios coloniales) y el mando surge internamente (a través de la evolución de las relaciones de producción inglesas y europeas). En el segundo modelo, que es característico de la mayor parte de los procesos modernos de acumulación primitiva que se dieron fuera de Europa, se invierten los términos, de modo tal que la nueva riqueza surge del interior y el mando procede del exterior (habitualmente del capital europeo). Esta inversión de riqueza/mando y de interior/exterior que se da en los dos modelos provoca toda una serie de diferencias en las formaciones económicas, políticas y sociales del capital a través del mundo. Muchas de estas diferencias derivadas de los dos modelos fueron descritas adecuadamente por teóricos del subdesarrollo en términos de formaciones capitalistas centrales y periféricas.*[2]

Por cierto, en el paso de la modernidad a la posmodernidad, los procesos de acumulación primitiva continúan su marcha. La acumulación primitiva no es un proceso que ocurre una vez y queda establecido; antes bien, las relaciones capitalistas de producción y las clases sociales tienen que reproducirse continuamente. Lo que cambió es el modo o el modelo de la acumulación productiva. Ante todo, declinó progresivamente el juego entre lo interior y lo exterior que distingue los dos modelos modernos. Pero más importante aún es el cambio que se está produciendo en la naturaleza de la mano de obra y la riqueza acumulada. En la posmodernidad, la riqueza social acumulada es cada vez más inmaterial; incluye relaciones sociales, sistemas de comunicación, de información y redes afectivas. Correspondientemente, el trabajo social se vuelve más inmaterial; produce y reproduce simultánea y directamente todos los aspectos de la vida social. A medida que el proletariado se convierte en la figura universal del trabajo, el objeto del trabajo proletario se hace igualmente universal. El trabajo social produce la vida misma.

Habría que destacar el rol central que le corresponde a la acumulación de información en los procesos de acumulación primitiva posmoderna y a la socialización cada vez mayor de la producción. Cuando emerge la nueva economía de la información, la producción capitalista necesita contar con cierta acumulación de información antes de ponerse en marcha. La información lleva a través de sus redes tanto la riqueza como el dominio de la producción, con lo cual echa por tierra las concepciones previas de interior y exterior, pero además reduce la progresión

temporal que antes había definido la acumulación primitiva. En otras palabras, la acumulación informacional (como la acumulación primitiva analizada por Marx) desbarata o al menos desestructura los procesos productivos que existían antes, pero (a diferencia de la acumulación primitiva de Marx) integra inmediatamente tales procesos productivos en sus propias redes y genera los más elevados niveles de productividad en los diversos terrenos de producción. La secuencia temporal del desarrollo queda reducida pues a la inmediatez, como si la sociedad toda tendiera a integrarse de algún modo en las redes de la producción informacional. Las redes de información se inclinan a establecer algo como una simultaneidad de la producción social. *Por consiguiente, la revolución de la acumulación informacional requiere dar un gran salto en el proceso de socializar al máximo la producción. Esta creciente socialización, junto con la reducción del espacio social y la temporalidad, es un proceso que beneficia al capital con una mayor productividad, pero también indica un camino que va más allá de la era del capital hacia un nuevo modo social de producción.*

Capítulo 12

RESISTENCIA, CRISIS Y TRANSFORMACIÓN

> La continuidad de la lucha es fácil de lograr: los trabajadores sólo tienen necesidad de sí mismos y de un patrón al cual enfrentar. Pero la continuidad de la organización es algo más raro y complejo: en cuanto ésta se institucionaliza, el capitalismo o el movimiento obrero al servicio del capitalismo pronto comienzan a usarla en su propio beneficio.
>
> MARIO TRONTI

> La Nueva Izquierda surge... de la pelvis ondulante de Elvis.
>
> JERRY RUBIN

Anteriormente decíamos que la guerra de Vietnam había constituido una desviación del proyecto constitucional de los Estados Unidos y de su tendencia al imperio. Sin embargo, la guerra fue también una expresión del deseo de libertad de los vietnamitas, una expresión de la subjetividad campesina y proletaria: un ejemplo fundamental de resistencia tanto a las formas finales del imperialismo como al régimen disciplinario internacional. La guerra de Vietnam representa un auténtico punto de inflexión en la historia del capitalismo contemporáneo, por cuanto la resistencia vietnamita se concibe como el centro simbólico de toda una serie de luchas libradas en distintos lugares del mundo y que hasta entonces habían permanecido separadas y distantes entre sí. El campesinado que estaba siendo absorbido por el capital multinacional, el proletariado (pos)colonial, la clase obrera industrial de los países dominantes y los nuevos estratos del proletariado intelectual de todo el planeta tendían hacia un sitio común de explotación en la sociedad fábrica del régimen disciplinario globalizado. Las diversas luchas convergían contra un enemigo común: *el orden disciplinario internacional.* Se había establecido una unidad objetiva, aunque quienes luchaban a veces tenían conciencia de ella y a veces no. El largo ciclo de luchas contra los regímenes disciplinarios había alcanzado su madurez y obligó al capital a modificar sus propias estructuras y a encarar un cambio de paradigma.

Dos, tres, muchos Vietnam

A fines de la década de 1960, el sistema internacional de la producción capitalista estaba en crisis.[1] La crisis capitalista, como nos enseña Marx, es una situación que le exige al capital emprender una devaluación general y una profunda reorganización de las relaciones de producción, a causa de la presión descendente que ejerce el proletariado en los porcentajes de ganancia. En otras palabras, la crisis capitalista no es simplemente una función de la dinámica propia del capital, sino que responde directamente al conflicto proletario.[2] Esta noción marxista de la crisis contribuye a clarificar los rasgos más importantes de la crisis de fines de la década de 1960. La caída de la renta y la ruptura de las relaciones de mando que se dieron en este período se comprenden más claramente cuando se las considera como un *resultado* de la confluencia y la acumulación de los ataques proletarios y anticapitalistas contra el sistema capitalista mundial.

En los países capitalistas dominantes, este período se caracterizó por un ataque extremadamente intenso de los trabajadores dirigido principalmente contra los regímenes disciplinarios laborales del capitalismo. El ataque se expresó, ante todo, como una repulsa general al trabajo y especialmente como un rechazo al trabajo fabril. Fue un ataque emprendido contra la productividad y contra cualquier modelo de desarrollo basado en aumentar la productividad del trabajo en las fábricas. El rechazo del régimen disciplinario y la afirmación de la esfera no laboral llegaron a constituir los rasgos que definieron un nuevo conjunto de prácticas colectivas y una nueva forma de vida.[3] En segundo lugar, el ataque sirvió para subvertir las divisiones capitalistas del mercado laboral. Las tres características principales del mercado laboral –la separación de los grupos sociales (por estratos de clase, raza, etnia o sexo), la fluidez del mercado del trabajo (movilidad social, tercerización, nuevas relaciones entre el trabajo directa e indirectamente productivo, etcétera) y las jerarquías del mercado del trabajo abstracto– se vieron amenazadas por la creciente rigidez y el carácter común de las demandas de los trabajadores. La progresiva socialización del capital también condujo a la unificación social del proletariado. Esta voz gradualmente unificada planteaba la demanda general de un salario social garantizado y un nivel realmente elevado de bienestar.[4] Finalmente y en tercer lugar, el ataque de los trabajadores se orientó directamente contra el dominio capitalista. El repudio al trabajo y la unificación social del proletariado se unieron en un ataque frontal contra la organización coercitiva del trabajo social y las estructuras disciplinarias de mando. Este ataque obrero fue completamente político –aun cuando muchas prácticas de las masas, particularmente las de la juventud, parecieran decididamente apolíticas– en la medida en que puso al

descubierto e hirió los centros nerviosos políticos de la organización económica del capital.

En los países subordinados, las luchas campesinas y proletarias también impusieron la reforma de los regímenes políticos locales e internacionales. Décadas de lucha revolucionaria –desde la revolución china a Vietnam y desde la revolución cubana a las numerosas luchas de liberación que se libraron en toda América latina, África y en el mundo árabe– habían impulsado una demanda salarial proletaria que los diversos regímenes reformistas socialistas y/o nacionalistas tuvieron que satisfacer y que desestabilizaron directamente el sistema económico internacional. La ideología de la modernización, si bien no implicó el «desarrollo», creó nuevos deseos que excedían las relaciones de producción y reproducción establecidas. En las décadas de 1960 y 1970, el súbito aumento de los costos de la materia prima, la energía y ciertos productos agrícolas fue un síntoma de estos nuevos deseos y de la creciente presión que ejercía el proletariado internacional sobre el salario. Los efectos de estas luchas no sólo fueron cuantitativos, sino que también determinaron un elemento cualitativamente nuevo que marcó profundamente la intensidad de la crisis. Durante más de cien años, las prácticas del imperialismo se habían esforzado por absorber todas las formas de producción del mundo bajo el dominio del capital y en este período de transición esa tendencia se intensificó, con lo cual creó necesariamente una unidad potencial o virtual del proletariado internacional. Esta *unidad virtual* nunca llegó a concretarse plenamente como una *unidad política global*, pero aun así tuvo efectos sustanciales. En otras palabras, lo importante aquí no son tanto las pocas ocasiones en que se dio una organización del trabajo consciente y real, sino más bien, la coincidencia *objetiva* de las luchas que se superpusieron precisamente porque, a pesar de su diversidad radical, todas se dirigieron contra el régimen disciplinario internacional del capital. La creciente coincidencia determinó lo que podríamos llamar una acumulación de las luchas.

Esta acumulación de luchas socavó la estrategia capitalista que durante mucho tiempo se había basado en las jerarquías de las divisiones internacionales del trabajo destinadas a impedir cualquier unidad global de los trabajadores. Ya en el siglo XIX, antes de que el imperialismo europeo hubiese florecido plenamente, Engels lamentaba el hecho de que el proletariado inglés hubiese quedado colocado en la posición de una «aristocracia del trabajo», porque sus intereses dependían del proyecto de imperialismo británico antes que de las filas de la fuerza laboral colonial. En el período de decadencia de los imperialismos, las profundas divisiones internacionales del trabajo por cierto se mantuvieron, pero las ventajas imperialistas de las clases obreras nacionales habían comenzado a debilitarse. En los países subordinados, las luchas comunes del proletariado

suprimieron la posibilidad de aplicar la antigua estrategia imperialista de transferir la crisis desde el terreno metropolitano a sus territorios subordinados. Ya no era factible apoyarse en la antigua estrategia de Cecil Rhodes de aplacar los peligros internos de la lucha de clases que se cernían sobre Europa desplazando las presiones económicas al orden todavía pacífico de los territorios imperiales dominados, mantenido con técnicas brutalmente efectivas. El proletariado formado en el terreno imperialista había logrado organizarse, armarse, y se había vuelto peligroso. De modo que ya se advertía una tendencia a la unidad del proletariado internacional o multinacional en un ataque común contra el régimen disciplinario capitalista.[5] La resistencia y la iniciativa del proletariado de los países subordinados resonaban como un símbolo y un modelo, tanto para las autoridades como para el proletariado de los países capitalistas dominantes. En virtud de esta convergencia, las luchas obreras que sacudían toda la esfera del capital internacional ya anunciaban el fin de la división entre el Primer Mundo y el Tercer Mundo y la potencial integración política de la totalidad del proletariado global. La convergencia de las luchas planteó, en la escala internacional, el problema de transformar la cooperación laboral en una organización revolucionaria y de hacer realidad la unidad política virtual.

Gracias a esta convergencia objetiva y a la acumulación de las luchas, las perspectivas tercermundistas, que antes podían haber parecido de una utilidad limitada, se revelaban pues completamente ineficaces. En nuestra opinión, el tercermundismo está definido por la noción de que la contradicción y el antagonismo principales del sistema capitalista internacional se dan entre el capital del Primer Mundo y la fuerza laboral del Tercer Mundo.[6] De modo que el potencial para la revolución se sitúa directa y exclusivamente en el Tercer Mundo. Esta visión ha sido evocada implícita y explícitamente en una variedad de teorías de la dependencia, teorías del subdesarrollo y perspectivas del sistema mundial.[7] El mérito limitado de la perspectiva tercermundista fue oponerse directamente al «primermundismo» o a la visión eurocéntrica de que la innovación y el cambio siempre se habían originado y sólo se podían originar en Europa o en los Estados Unidos. Sin embargo, su oposición especular a esta falsa pretensión sólo condujo a una posición igualmente falsa. Consideramos que esta perspectiva tercermundista es inadecuada porque ignora las innovaciones y los antagonismos de las fuerzas laborales del Primer Mundo y del Segundo Mundo. Además, lo que es más importante desde el punto de vista de nuestra argumentación, la perspectiva tercermundista pasa por alto la convergencia real de las luchas que se dan en todo el mundo, en los países subordinados y en los países dominantes por igual.

LA RESPUESTA CAPITALISTA A LA CRISIS

A medida que la confluencia global de las luchas socavaba la capacidad capitalista e imperialista de aplicar la disciplina, el orden económico que había dominado el globo durante casi treinta años, la edad de oro de la hegemonía estadounidense y del crecimiento capitalista comenzaban a desmoronarse. La forma y la sustancia de la administración capitalista del desarrollo internacional que habrían de imponerse en el período de posguerra se dictaron en la conferencia de Bretton Woods, New Hampshire, en 1944.[8] El sistema de Bretton Woods se basaba en tres elementos fundamentales. Su primera característica era la hegemonía económica generalizada de las Naciones Unidas por sobre todos los países no socialistas. Esta hegemonía quedaba asegurada a través de la elección estratégica de un desarrollo liberal basado en un comercio relativamente libre y además en virtud del mantenimiento del oro (del que Estados Unidos poseía alrededor de un tercio del total existente en el mundo) como garantía del poder del dólar. El dólar era «tan bueno como el oro». En segundo lugar, el sistema exigía el acuerdo acerca de la estabilidad monetaria entre los Estados Unidos y los demás países capitalistas dominantes (primero los de Europa y después el Japón) sobre los territorios tradicionales de los imperialismos europeos, que antes habían estado dominados por la libra británica y el franco francés. Así, la reforma emprendida en los países capitalistas dominantes podría financiarse en virtud de un excedente de exportaciones hacia los Estados Unidos y garantizarse mediante el sistema monetario del dólar. Finalmente, Bretton Woods dictó el establecimiento de una relación cuasiimperial de los Estados Unidos por sobre todos los países subordinados no socialistas. El desarrollo económico dentro de los Estados Unidos y la estabilización y la reforma en Europa y el Japón quedaban de ese modo garantizados por los Estados Unidos, por cuanto este país acumulaba las ganancias excedentes imperialistas a través de su relación con los países subordinados.

El sistema de hegemonía monetaria estadounidense fue un acuerdo fundamentalmente nuevo porque, mientras el control de los sistemas monetarios internacionales previos (particularmente el británico) había permanecido en las firmes manos de los banqueros y financistas privados, Bretton Woods le cedía ese control a una serie de organizaciones gubernamentales y regulatorias que incluían el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y, finalmente, la Reserva Federal de los Estados Unidos.[9] Bretton Woods podría pues juzgarse como la cara monetaria y financiera de la hegemonía del modelo del New Deal sobre la economía capitalista global.

Los mecanismos keynesianos y seudoimperialistas de Bretton Woods finalmente también entraron en crisis cuando la continuidad de las luchas

obreras en los Estados Unidos, Europa y el Japón elevaron los costos de la estabilización y el reformismo y cuando en los países subordinados las luchas antiimperialistas y anticapitalistas comenzaron a socavar la extracción de rentas excesivas.[10] Cuando el motor imperialista ya no pudo seguir avanzando y cuando las luchas de los trabajadores comenzaron a hacerse cada vez más exigentes, la balanza comercial de los Estados Unidos empezó a orientarse decididamente en la dirección de Europa y el Japón. La primera fase de la crisis –más progresiva que desenfrenada– se extendió desde los comienzos de la década de 1960 hasta poco antes de su fin. Puesto que los controles establecidos por Bretton Woods habían hecho que el dólar fuera *de facto* una moneda inconvertible, la mediación monetaria de la producción y el comercio internacionales se desarrolló a través de una fase caracterizada por la circulación relativamente libre del capital, la construcción de un fuerte mercado del eurodólar y el establecimiento de una paridad política en casi todos los países dominantes.[11] No obstante, la explosión ocurrida en 1968 en Europa, los Estados Unidos y el Japón, unida a la victoria militar vietnamita sobre los Estados Unidos, desbarató por completo esta estabilidad provisoria. La estanflación dio paso a una inflación galopante. Podría determinarse como fecha de iniciación de la segunda fase de la crisis el 17 de agosto de 1971, día en que el presidente Nixon desvinculó el dólar del patrón oro, con lo cual el dólar se convirtió en una moneda inconvertible *de jure*, y agregó un diez por ciento de sobretasa a todas las importaciones provenientes de Europa.[12] Toda la deuda estadounidense fue impulsada efectivamente hacia Europa. Esta operación sólo pudo realizarse en virtud del poder económico y político de los Estados Unidos, que de ese modo les recordaban a los europeos los términos iniciales del acuerdo, es decir, su hegemonía como el punto más elevado de la explotación y el dominio capitalista.

En la década de 1970, la crisis se hizo oficial y estructural. El sistema de equilibrios políticos y económicos inventado en Bretton Woods había caído en el más completo desorden y lo único que permanecía era la realidad brutal de la hegemonía estadounidense. La decreciente efectividad de los mecanismos de Bretton Woods y la descomposición del sistema monetario del fordismo en los países dominantes hicieron evidente que la reconstrucción de un sistema internacional de capital exigía una reestructuración generalizada de las relaciones económicas y un cambio de paradigma en la definición de la conducción mundial. Sin embargo, en la perspectiva del capital, una crisis de este tipo no siempre es un acontecimiento enteramente negativo o inoportuno. Marx afirma que en realidad el capital tiene un interés fundamental en la crisis económica a causa del poder transformador que ella implica. En cuanto al sistema general, los capitalistas individuales son conservadores. Lo que les importa principalmente es maximizar sus ganancias individuales en el corto plazo aun

cuando en el largo plazo ese camino lleve a la ruina al capital colectivo. La crisis económica puede superar estas resistencias, destruir los sectores no rentables, reestructurar la organización de la producción y renovar sus tecnologías. En otras palabras, la crisis económica puede impulsar una transformación que restablezca una alta tasa general de renta y responder así efectivamente en el terreno mismo definido por el ataque obrero. La devaluación general del capital y sus esfuerzos por destruir la organización de los trabajadores sirven para transformar la sustancia de la crisis –los desequilibrios de circulación y sobreproducción– en un aparato reorganizado de mando que rearticula la relación entre el desarrollo y la explotación.

Como consecuencia de la intensidad y la coherencia de las luchas de las décadas de 1960 y 1970, el capital tenía dos caminos posibles para alcanzar los objetivos de aplacar las luchas y reestructurar su sistema de mando e intentó recorrer ambos sucesivamente. La primera vía, que tenía sólo una efectividad limitada, era la *opción represora*, una operación fundamentalmente conservadora. La estrategia represora del capital apuntaba a revertir por completo el proceso social, separando y desmembrando el mercado del trabajo y restableciendo el control de todo el ciclo de producción. El capital privilegiaba así las organizaciones que representaban un salario garantizado para un segmento limitado de la fuerza laboral, con lo cual incluía a ese sector de la población dentro de sus estructuras y reforzaba la separación entre aquellos trabajadores y las poblaciones más marginadas. Esta reconstrucción de un sistema de divisiones jerárquicas, tanto en el interior de cada nación como en el plano internacional, se logró controlando la movilidad y la fluidez sociales. El empleo represivo de la tecnología, que incluía la automatización y la computarización de la producción, fue una de las armas esenciales esgrimidas por el capital. La transformación tecnológica fundamental experimentada previamente en la historia de la producción capitalista (esto es, la introducción de la línea de montaje y el régimen de manufactura masivo) implicó importantes modificaciones de los procesos productivos inmediatos (taylorismo) y significó un gran avance en la regulación del ciclo social de reproducción (fordismo). Con todo, las transformaciones tecnológicas de la década de 1970, al estimular la racionalización automática, impulsaron estos regímenes hasta el límite extremo de efectividad, hasta el punto de ruptura. Los mecanismos taylorista y fordista ya no podían controlar la dinámica de las fuerzas productivas y sociales.[13] La represión ejercida a través de las antiguas estructuras de control tal vez podía tapar por un tiempo las fuerzas destructivas de la crisis y la furia del ataque de los trabajadores, pero, en última instancia, era también una respuesta autodestructiva que terminaría sofocando la producción capitalista misma.

En consecuencia había que intentar un segundo camino, una opción que incluyera una transformación tecnológica que no apuntara ya únicamente a la represión, sino que procurara *cambiar la composición misma del proletariado* de modo tal de poder integrar, dominar y aprovechar sus nuevas prácticas y sus nuevas formas. Para poder comprender por qué los capitalistas emprendieron este segundo camino como una respuesta a la crisis, aunque ello implicara un cambio de paradigma, debemos mirar más allá de la lógica inmediata de la estrategia y la planificación capitalistas. La historia de las formas capitalistas siempre es necesariamente una historia *reactiva*: librado a sus propios designios, el capital nunca abandonaría un régimen de ganancias. En otras palabras, el capitalismo emprende una transformación sistémica sólo cuando se ve obligado a hacerlo y cuando el régimen del momento se hace insostenible. Para comprender el proceso en la perspectiva de su elemento activo, tenemos que adoptar el punto de vista del otro lado, esto es, el punto de vista del proletariado junto con el del resto del mundo no capitalista que, progresivamente, está siendo arrastrado a las relaciones capitalistas. El poder del proletariado impone límites al capital y no sólo determina la crisis sino que además dicta los términos y la naturaleza de la transformación. *El proletariado verdaderamente inventa las formas sociales y productivas que el capital estará obligado a adoptar en el futuro.*

Podemos obtener una primera intuición de este rol determinante del proletariado preguntándonos cómo es posible que durante toda la crisis los Estados Unidos pudieran mantener su hegemonía. La respuesta estriba en gran parte, tal vez paradójicamente, no en el talento de los políticos o los capitalistas estadounidenses, sino en el poder y la creatividad del proletariado de los Estados Unidos. Así como anteriormente decíamos que la resistencia vietnamita podía entenderse como el centro simbólico de las luchas, ahora, al referirnos al cambio de paradigma del mando capitalista internacional, podemos decir que el proletariado estadounidense se manifiesta como la figura subjetiva que expresó de la manera más acabada los deseos y necesidades de los trabajadores internacionales o multinacionales.[14] En contra de la idea comúnmente difundida según la cual el proletariado de los Estados Unidos es débil a causa de la baja representación partidaria y sindical que hay en ese país en comparación con la que existe en Europa y en otras partes, tal vez deberíamos considerarlo fuerte por esa misma razón. El poder de la clase obrera no está en las instituciones representativas, sino en el antagonismo y la autonomía de los trabajadores mismos.[15] Esto es lo que determinó el poder real de la clase obrera industrial estadounidense. Además, la creatividad y el carácter conflictivo del proletariado también estuvieron presentes, y quizás esto sea aún más importante, en las poblaciones de trabajadores que no pertenecían a las fábricas. Incluso (especialmente) en aquellos que rechazaron

activamente el trabajo y plantearon serias amenazas y alternativas creativas.[16] Para poder comprender la permanencia de la hegemonía estadounidense no basta pues con citar las relaciones de fuerza que el capitalismo de los Estados Unidos les impuso a los demás países capitalistas. La hegemonía estadounidense se mantuvo en realidad gracias a la fuerza antagónica del proletariado de ese país.

La nueva hegemonía que parecía permanecer en manos de los Estados Unidos aún estaba limitada en este aspecto, encerrada dentro de los antiguos mecanismos de reestructuración disciplinaria. Era necesario aplicar un cambio de paradigma a fin de diseñar el proceso reestructurador en consonancia con el cambio político y tecnológico. Dicho de otro modo, el capital debía afrontar y responder a *la nueva producción de subjetividad del proletariado*. Esta nueva producción de subjetividad alcanzó (más allá de la lucha por los beneficios sociales, que ya fue mencionada) el nivel de lo que podría llamarse una lucha ecológica, una lucha por el estilo de vida, que en definitiva se expresó en el desarrollo del trabajo inmaterial.

La ecología del capital

Aún no estamos en posición de comprender la naturaleza del segundo camino que eligió el capital como respuesta a la crisis, el cambio de paradigma que lo llevaría más allá de la lógica y las prácticas de la modernización disciplinaria. Una vez más tenemos que retroceder un paso y examinar las limitaciones impuestas al capital por el proletariado internacional y el ámbito no capitalista, pues ambos llevaron a cabo la transformación necesaria y dictaron sus términos.

En la época de la Primera Guerra Mundial, muchos observadores y particularmente los teóricos marxistas del imperialismo creyeron oír campanas de difuntos y supusieron que el capital había alcanzado el umbral de un desastre fatal. El capitalismo había llevado adelante cruzadas de expansión que duraron décadas, para lograr su acumulación había agotado significativas porciones del globo y, por primera vez, debía afrontar los límites de sus fronteras. A medida que estos límites se aproximaban, las potencias imperialistas entraron inevitablemente en conflicto entre sí. Como decía Rosa Luxemburgo, el capital dependía de su exterior, de su entorno no capitalista, para poder realizar y capitalizar su valor excedente y continuar así sus ciclos de acumulación. A comienzos del siglo XX parecía que las aventuras imperialistas de acumulación capitalista pronto terminarían agotando la naturaleza no capitalista circundante y que el capital agonizaría. En la perspectiva del capital y su expansión, todo lo exterior a la relación capitalista –fuera humano, animal, vegetal o mineral– se consideraba «naturaleza».[17] Por lo tanto, la crítica del imperialismo ca-

pitalista expresaba una conciencia ecológica, precisamente ecológica por cuanto reconocía los límites reales de la naturaleza y las consecuencias catastróficas que tendría su destrucción.[18]

Pues bien, mientras escribimos este libro y el siglo XX llega a su fin, el capitalismo goza milagrosamente de excelente salud y su acumulación se manifiesta más robusta que nunca. ¿Cómo podemos conciliar este dato con los minuciosos análisis de numerosos autores marxistas que a comienzos del siglo identificaban en los conflictos imperialistas los síntomas de un desastre ecológico inminente que tropezaba con los límites de la naturaleza? Podemos abordar este misterio de la prolongada salud del capital de tres maneras. En primer lugar, hay quienes sostienen que el capital ya no es imperialista, que se ha reformado, que ha hecho retroceder el reloj hasta sus jóvenes días de libre competencia y ha desarrollado una relación conservacionista, ecológica, con su entorno no capitalista. Aun cuando muchos teóricos, desde Marx a Luxemburgo, no hubiesen demostrado que semejante proceso está en contra de la esencia de la acumulación capitalista misma, bastaría echar una mirada superficial a la economía política global contemporánea para persuadir a cualquiera de que esta explicación es insostenible. Es evidente que la expansión capitalista continuó avanzando a ritmo acelerado en la segunda mitad del siglo XX, abrió nuevos territorios al mercado capitalista y absorbió los procesos productivos no capitalistas dentro de la esfera de acción del capital.

Una segunda hipótesis sería que la persistencia imprevista del capitalismo simplemente implica una continuación de los mismos procesos de expansión y acumulación que analizamos anteriormente, sólo que el completo agotamiento del ambiente no era aún inminente y que todavía no ha llegado el momento de afrontar los límites y el desastre ecológico. Quedó demostrado que los recursos globales del entorno no capitalista son en verdad vastos. Aunque la llamada «revolución verde» incorporó dentro del capitalismo una amplia porción de la agricultura no capitalista del mundo y otros proyectos de modernización incluyeron nuevos territorios y civilizaciones en el ciclo de acumulación capitalista, aún quedan enormes (aunque, por supuesto, limitadas) cuencas de fuerza laboral y recursos materiales que podrán ser absorbidos por la producción capitalista, así como sitios potenciales para que se expandan los mercados. Por ejemplo, el derrumbe de los regímenes socialistas de la Unión Soviética y Europa del este, junto con la apertura de la economía china que siguió a la era de Mao, permitió que el capital global tuviera acceso a enormes territorios del entorno no capitalista, preparados durante años de modernización socialista para ser incorporados al régimen capitalista. Aun en ciertas regiones ya integradas firmemente en el sistema capitalista mundial quedan todavía amplias oportunidades de expansión. En otras palabras, de acuerdo con esta segunda hipótesis, los entornos no ca-

pitalistas continúan incorporándose formalmente en el dominio de acción del capital y así la acumulación puede seguir desarrollándose, al menos en parte, a través de esta supeditación formal: los profetas de la condena inminente del capital no estaban equivocados, sólo que se adelantaron a los hechos. Aun así, las limitaciones del entorno no capitalista son reales. Tarde o temprano, los recursos de la naturaleza, que alguna vez fueron abundantes, terminarán por agotarse.

Una tercera hipótesis, que puede considerarse complementaria de la segunda, sostiene que hoy el capital continúa acumulándose a través de la supeditación en un ciclo de reproducción expandida, pero lo que absorbe no es ya el entorno no capitalista sino su propio terreno capitalista, esto es, que la supeditación ya no es *formal* sino *real*. El capital ya no mira hacia el exterior sino que, antes bien, se dirige hacia el interior de su propio dominio y su expansión se hace más intensiva que extensiva. Este paso constituye sobre todo un salto cualitativo en la organización tecnológica del capital. Las etapas previas de la revolución industrial introdujeron las mercancías de consumo hechas por máquinas y luego las máquinas hechas por máquinas, pero ahora nos hallamos ante las materias primas y los alimentos hechos por máquinas, en suma, una naturaleza hecha por máquinas y una cultura hecha por máquinas.[19] Podríamos decir, siguiendo a Fredric Jameson, que la posmodernización es el proceso económico que surge cuando las tecnologías mecánicas e industriales se expanden hasta cercar el mundo entero, cuando el proceso de modernización se completa y cuando la supeditación formal del entorno no capitalista alcanza su límite. A través de los procesos de transformación tecnológica moderna, todo lo que corresponde a la naturaleza ha llegado a formar parte del capital o, al menos, ha quedado sometido al capital.[20] Mientras la acumulación moderna se basaba en la supeditación formal del entorno no capitalista, la acumulación posmoderna depende de la supeditación real del terreno capitalista mismo. Ésta parece ser la verdadera respuesta capitalista a la amenaza del «desastre ecológico», una respuesta que mira al futuro.[21] Sin embargo, la consumación de la industrialización de la sociedad y la naturaleza, la consumación de la modernización, sólo constituye una condición previa para que se dé el paso a la posmodernización y presenta la transformación únicamente en términos negativos, como algo *posterior* a otra cosa. En el próximo capítulo abordaremos directamente los procesos reales de posmodernización o la informatización de la producción.

El ataque contra el régimen disciplinario

Para llegar a comprender este paso más profundamente, tenemos que examinar de algún modo su fundamento determinante, que reside en las

transformaciones subjetivas de la fuerza laboral. En el período de crisis, a lo largo de las décadas de 1960 y 1970, la expansión de las políticas de bienestar social y la universalización de la disciplina tanto en los países dominantes como en los subordinados crearon un nuevo margen de libertad para las multitudes trabajadoras. Es decir, los trabajadores aprovecharon la era disciplinaria y sobre todo sus momentos de disidencia y sus fases de desestabilización política (tales como el período de la crisis de Vietnam), para expandir las fuerzas sociales del sector obrero, aumentar el valor de la fuerza laboral y rediseñar el conjunto de las necesidades y deseos a los que habían respondido el salario y las políticas del Estado benefactor. En la terminología de Marx, podría decirse que el valor del trabajo necesario se había elevado enormemente y, por supuesto, lo que es más importante en la perspectiva del capital, a medida que aumenta el tiempo del trabajo necesario, disminuye proporcionalmente el tiempo del trabajo excedente y con él la renta. Desde el punto de vista de los capitalistas, el valor del trabajo necesario se presenta como una cantidad económica objetiva –el precio de la fuerza laboral, como el precio de los granos, el petróleo y otras mercancías–, pero en realidad está determinado socialmente y es el índice de todo un conjunto de luchas sociales. La definición del conjunto de necesidades sociales, la calidad del tiempo extralaboral, la organización de las relaciones familiares, las expectativas aceptadas de vida son todas cuestiones que participan y están efectivamente representadas por los costos de reproducción del trabajador. El enorme crecimiento del salario social (tanto en términos de salarios como de beneficios sociales) registrado durante el período de crisis de las décadas de 1960 y 1970 fue el resultado directo de la acumulación de las batallas sociales ganadas sobre el terreno de la reproducción, el terreno no laboral, el terreno de la vida.

Las luchas sociales no sólo elevaron los costos de reproducción y el salario social (con lo cual descendió la tasa de ganancias) sino que además, y esto es todavía más importante, obligaron a producir un cambio en la calidad y la naturaleza del trabajo mismo. Particularmente en los países capitalistas dominantes, donde el margen de libertad que podían permitirse y que ganaron los trabajadores fue mayor, el rechazo del régimen disciplinario de la fábrica social estuvo acompañado por una revalorización del valor social de todo el conjunto de las actividades productivas. Evidentemente, el régimen disciplinario ya no lograba contener las necesidades y los deseos de la gente joven. La perspectiva de obtener un empleo que garantizara un trabajo regular y estable de ocho horas diarias y cincuenta semanas anuales, durante toda una vida laboral, la perspectiva de entrar en el régimen normalizado de la fábrica social, que había sido el sueño de muchos de sus mayores, se presentaba ahora como una especie de muerte. El repudio masivo del régimen disciplinario, que adquirió una

variedad de formas, no fue únicamente una expresión negativa, también constituyó un momento de creación, que Nietzsche llamó una «transmutación de todos los valores».

Las diversas formas de protesta y experimentación social se concentraron en repudiar la valoración del tipo de programa fijo de producción material típico del régimen disciplinario, sus grandes fábricas y su estructura de familia nuclear.[22] Los movimientos valoraron en cambio una dinámica más flexible de la creatividad y ciertas formas de producción que podrían considerarse más *inmateriales.* Desde el punto de vista de los segmentos «políticos» tradicionales de los movimientos estadounidenses de la década de 1960, las diversas formas de experimentación cultural que florecieron en abundancia durante ese período constituían una especie de distracción de las «verdaderas» luchas políticas y económicas, pero lo que no lograron percibir esos sectores fue que *la experimentación «meramente cultural» tenía efectos políticos y económicos muy profundos.*

La «automarginación» era en realidad un concepto pobre de lo que en realidad estaba ocurriendo en Haight-Ashbury y en todo el territorio de los Estados Unidos durante la década de 1960. Las dos operaciones esenciales fueron el rechazo del régimen disciplinario y la experimentación con nuevas formas de productividad. Ese repudio se manifestó mediante apariencias muy variadas y proliferó en miles de prácticas cotidianas. Una de esas manifestaciones era el estudiante universitario que experimentaba con LSD en lugar de buscar un empleo; otra era la mujer joven que se negaba a casarse y formar una familia; otra, el obrero afronorteamericano «incompetente» que se ajustaba a un ritmo de «CP» [*colored people*] y se rehusaba a trabajar de todas las maneras posibles.[23] La juventud, que rechazaba la repetición narcótica de la sociedad-fábrica, inventaba nuevas formas de movilidad y flexibilidad, nuevos estilos de vida. Los movimientos estudiantiles obligaron a dar un alto valor social al conocimiento y el trabajo intelectual. Los movimientos feministas que subrayaban el contenido político de las relaciones «personales» y repudiaban la disciplina patriarcal, elevaban el valor social de lo que tradicionalmente se había considerado como el trabajo femenino, que conlleva un alto contenido de afecto y cuidados protectores y se concentra en los servicios necesarios para la reproducción social.[24] Toda la gama de movimientos y toda la contracultura emergente destacaba el valor social de la cooperación y la comunicación. Esta transmutación masiva de los valores de la producción social y la producción de nuevas subjetividades inició el camino de una enérgica transformación de la fuerza laboral. En el próximo capítulo veremos en detalle cómo los indicadores del valor de todos estos movimientos –la movilidad, la flexibilidad, el conocimiento, la comunicación, la cooperación, lo afectivo– terminarían por definir la transformación de la producción capitalista de las décadas siguientes.

Los diversos análisis de los «nuevos movimientos sociales» ofrecieron un gran servicio al oponerse a las perspectivas estrechamente económicas que minimizan la significación de estos movimientos y al insistir en destacar su importancia política.[25] Aun así, estos análisis son extremadamente limitados en sí mismos pues, al igual que los enfoques a los que se oponen, perpetúan una visión estrecha de lo económico y lo cultural. Y lo que es aún más importante, no reconocen *el profundo poder económico de los movimientos culturales* o, en realidad, no advierten que cada vez se hace más difícil establecer una distinción entre los fenómenos económicos y culturales. Por un lado, las relaciones capitalistas se estaban expandiendo con la intención de incorporar todos los aspectos de la producción y la reproducción social, la esfera de la vida en su totalidad; por otro lado, las relaciones culturales estaban redefiniendo los procesos de producción y las estructuras económicas de valor. La enorme acumulación de luchas estaba destruyendo un régimen de producción y, sobre todo, un régimen de producción de subjetividad y, al mismo tiempo, estaba inventando otro.

Estos nuevos circuitos de la producción de subjetividad, que se concentraron en las modificaciones profundas del valor y el trabajo, cobraron forma durante el período final de la organización disciplinaria de la sociedad y en oposición a ella. Los movimientos anticiparon la conciencia capitalista de que era necesario modificar el paradigma de la producción y además determinaron su forma y su naturaleza. Si no hubiese ocurrido la guerra de Vietnam, si no hubiese habido sublevaciones estudiantiles y obreras en la década de 1960, si no hubiesen existido un mayo de 1968 ni la segunda ola de los movimientos femeninos, si no se hubiesen librado todas las batallas antiimperialistas, el capital se habría contentado con mantener sus propios acuerdos de poder, feliz de haberse evitado la complicación de tener que modificar el paradigma de producción. Se habría conformado por varias buenas razones: porque los límites naturales de desarrollo le convenían; porque estaba amenazado por el desarrollo del trabajo inmaterial; porque sabía que la movilidad transversal y la hibridación de la fuerza laboral mundial contenían el potencial para desencadenar nuevas crisis y conflictos de clase de dimensiones nunca antes experimentadas. El advenimiento de una nueva subjetividad había anticipado la reestructuración de la producción, del fordismo al posfordismo, de la modernización a la posmodernización.[26] El paso del perfeccionamiento del régimen disciplinario a la fase sucesiva de modificación del paradigma productivo fue impulsado desde abajo, por un proletariado cuya composición ya había cambiado. El capital no tuvo necesidad de inventar un nuevo paradigma (aun cuando fuera capaz de hacerlo) porque *el momento auténticamente creativo ya se había producido.* El problema del capital era sobre todo dominar una nueva composición que ya se había produci-

do autónomamente y que había quedado definida dentro de una relación con la naturaleza y con el trabajo, una relación de producción autónoma.

Al llegar a este punto, el sistema disciplinario se había vuelto completamente anticuado y tenía que descartarse. El capital debía efectuar un reflejo negativo y una inversión de la nueva calidad de la fuerza laboral; en suma, debía adaptarse y producir los ajustes necesarios para recuperar la capacidad de mando. Sospechamos que ésta es la razón por la cual las fuerzas industriales y políticas que se apoyaron más decididamente y con más inteligencia en la modernización extrema y en el modelo productivo disciplinario (tales como los principales elementos del capital japonés y del este asiático) fueron las que sufrieron más severamente este tránsito. Las únicas configuraciones del capital capaces de prosperar en el nuevo mundo serían aquellas que se adaptaran a la nueva composición inmaterial, cooperativa, comunicativa y afectiva de la fuerza laboral y pudieran gobernarla.

La agonía de la disciplina soviética

Ahora que ya hemos ofrecido una primera aproximación a las condiciones y las formas del nuevo paradigma, queremos examinar brevemente un inmenso efecto subjetivo que, en el curso de su movimiento, determinó el cambio de paradigma: el derrumbe del sistema soviético. Nuestra tesis, que compartimos con muchos estudiosos del mundo soviético,[27] es que el sistema entró en crisis y se desmoronó a causa de su incapacidad estructural para superar el modelo de gobernabilidad disciplinaria, tanto en el plano del modo de producción, que era fordista y taylorista, como en el plano de la forma de dominio político, que era socialista keynesiano –es decir, meramente modernizador– en la esfera interna e imperialista en la esfera externa. Esta falta de flexibilidad para adaptar sus despliegues de mando y su aparato productivo a los cambios de la fuerza laboral exacerbaron las dificultades de la transformación. La pesada burocracia del Estado soviético, heredada de un largo período de modernización intensa, colocó al poder soviético en la posición de no poder reaccionar a las nuevas demandas y los nuevos deseos de las subjetividades globalmente emergentes expresadas primero en el seno del proceso de modernización mismo y luego también fuera de sus límites.

Quienes planteaban el desafío de la posmodernidad no eran fundamentalmente las potencias enemigas, sino la nueva subjetividad de la fuerza laboral y su nueva composición intelectual y comunicativa. El régimen, particularmente en sus aspectos no liberales, era incapaz de responder adecuadamente a estas demandas subjetivas. El sistema podría haber continuado (y durante cierto período en realidad continuó) funcionando sobre la base del modelo de modernización disciplinaria, pero no

logró combinar la modernización con la nueva movilidad y la nueva creatividad de la fuerza laboral, las condiciones fundamentales para insuflarle vida al nuevo paradigma y sus complejos mecanismos. En el contexto de la guerra de las galaxias, la carrera de las armas nucleares y la exploración del espacio, la Unión Soviética aún estaba en condiciones de seguirles el paso a sus adversarios, desde el punto de vista tecnológico y militar, pero el sistema no lograba mantener el conflicto competitivo en el frente subjetivo. Dicho de otro modo, no podía competir precisamente donde ocurrían los verdaderos conflictos de poder y no podía afrontar los desafíos de la productividad comparativa de los sistemas económicos, porque las tecnologías más avanzadas de comunicación y la cibernética sólo son eficientes cuando tienen sus raíces en la subjetividad o, mejor aún, cuando están animadas por las subjetividades productivas. Para el régimen soviético, manejar el poder de las nuevas subjetividades era una cuestión de vida o muerte.

Por lo tanto, de acuerdo con nuestra tesis, después de los dramáticos años finales del gobierno de Stalin y las innovaciones abortivas de Khruschev, el régimen de Brezhnev impuso un congelamiento de la sociedad civil productiva que había alcanzado un elevado nivel de madurez y que, después de las enormes movilizaciones que se le habían exigido para la guerra y la productividad, demandaba un reconocimiento social y político. En el mundo capitalista, la propaganda masiva de la guerra fría y la extraordinaria maquinaria ideológica de falsificación y desinformación nos impedían ver lo que en verdad estaba ocurriendo en la sociedad soviética y la dialéctica política que se estaba desarrollando allí. La ideología de la guerra fría transmitía la noción de que aquélla era una sociedad totalitaria, pero en realidad se trataba de una sociedad atravesada por ejemplos extremadamente intensos de creatividad y libertad, tan potentes como los ritmos del desarrollo económico y la modernización cultural. Se comprende mejor la situación de la Unión Soviética cuando se la considera más como una dictadura burocrática que como una sociedad totalitaria.[28] Sólo dejando de lado estas definiciones deformadas podemos llegar a entender cómo se produjo y reprodujo la crisis política en la Unión Soviética hasta el punto de, finalmente, enterrar el régimen.

La resistencia a la dictadura burocrática fue el motor de la crisis. La negativa del proletariado soviético a someterse al trabajo fue en realidad un método de lucha idéntico al empleado por el proletariado de los países capitalistas; ambos obligaron a sus gobiernos a entrar en un ciclo de crisis, reforma y reestructuración. Lo que sostenemos es lo siguiente: a pesar del retraso con que se desarrolló el capitalismo ruso, a pesar de las pérdidas masivas de la Segunda Guerra Mundial, a pesar del relativo aislamiento cultural, la relativa exclusión del mercado mundial, las crueles políticas de encarcelamiento, hambruna y asesinato de la población, a pe-

sar de todo ello, y a pesar de sus enormes diferencias con los países capitalistas dominantes, durante las décadas de 1960 y 1970, el proletariado, tanto en Rusia como en los demás países del bloque soviético, se las ingenió para plantear los mismos problemas que desencadenaba el proletariado en los países capitalistas.[29] Hasta en Rusia y los demás países sometidos al control soviético, la demanda de salarios más elevados y una mayor libertad fue creciendo continuamente al ritmo de la modernización. Y, al igual que en los países capitalistas, se definía allí una nueva figura de la fuerza laboral, que comenzaba a expresar las inmensas capacidades productivas basándose en un nuevo desarrollo de las fuerzas intelectuales de producción. Esa nueva realidad productiva, esa multitud intelectual viva era precisamente lo que los líderes soviéticos procuraban encerrar en las jaulas de una economía disciplinaria de guerra (una guerra permanentemente invocada en el plano retórico) y recluir en las estructuras de una ideología socialista del trabajo y el desarrollo económico, es decir, una administración socialista del capital que ya no tenía sentido. La burocracia soviética era incapaz de construir la necesaria armonía para provocar una movilización *posmoderna* de la nueva fuerza laboral. Estaba espantada ante esta nueva presencia, aterrorizada por el derrumbe de los regímenes disciplinarios, por las transformaciones de los sujetos taylorizados y fordistas que hasta entonces habían animado la producción. Ése fue el momento en que la crisis llegó a ser irreversible y, dada la inmovilidad de la hibernación brezhneviana, catastrófica.

Lo que nos parece esencial no es tanto la falta de libertades individuales y formales de los trabajadores o los ataques contra ellas, sino más bien el despilfarro de la energía productiva de las multitudes que habían agotado el potencial de la modernidad y querían liberarse de la gestión socialista de la acumulación capitalista para poder manifestar un nivel más elevado de productividad. Esta represión y esta energía fueron las fuerzas que, desde extremos opuestos, provocaron que el mundo soviético se desmoronara como un castillo de naipes. La *glasnost* y la *perestroika* por cierto representaron una autocrítica del poder soviético y plantearon la necesidad de un paso democrático como condición indispensable para renovar la productividad del sistema, pero se recurrió a ellas demasiado tarde y demasiado tímidamente para evitar la crisis. Al no contar con el combustible que sólo pueden crear las nuevas subjetividades productivas, la maquinaria soviética se replegó sobre sí misma y se detuvo con gran estruendo de frenos. Los sectores de la fuerza laboral intelectual e inmaterial le retiraron el apoyo al régimen y su éxodo condenó el sistema a la muerte, a morir de la victoria socialista de la modernización, a morir de la incapacidad de emplear sus efectos y sus excedentes, a morir de una asfixia definitiva que sofocó las condiciones subjetivas que exigían un paso a la posmodernidad.

Capítulo 13

LA POSMODERNIZACIÓN O LA INFORMATIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN

> El posmodernismo no es algo que podamos establecer de una vez y para siempre y emplearlo luego con plena conciencia. El concepto, si es que existe un concepto de posmodernismo, tiene que surgir al final y no al comienzo de nuestras discusiones sobre él.
>
> FREDRIC JAMESON

> La buena noticia que llega desde Washington es que todos y cada uno de los congresistas apoya el concepto de una autopista de la información. La mala noticia es que nadie tiene la menor idea de lo que eso pueda significar.
>
> EDWARD MARKEY,
> Congresista de los Estados Unidos

Hoy está ampliamente difundida la perspectiva que entiende la sucesión de paradigmas económicos registrada desde la Edad Media como un proceso dividido en tres etapas claramente diferenciadas, definidas por el sector de la economía dominante en ese período: el primer paradigma es aquel en el que la agricultura y la extracción de materias primas dominan la economía; en el segundo, la industria y la fabricación de bienes durables ocupan la posición privilegiada; y en el tercer paradigma, que es el actual, la provisión de servicios y el manejo de la información constituyen la médula de la producción económica.[1] La posición dominante pasó así de la producción primaria a la secundaria y de ésta a la terciaria. La *modernización* económica implica el paso del primer paradigma al segundo, del dominio de la agricultura al de la industria. La modernización significa industrialización. Podríamos decir que el paso del segundo paradigma al tercero, del dominio de la industria al dominio de los servicios y la información, es un proceso de *posmodernización* económica, o mejor aún, de *informatización*.

La definición y el indicador más evidentes de estos desplazamientos entre los tres paradigmas se presentan primero en términos cuantitativos, ya sea como el porcentaje de la población ocupada en cada uno de estos terrenos productivos, ya sea como el porcentaje del valor total producido por los diversos sectores de la producción. Efectivamente, los cambios registrados en las estadísticas de empleo en los países capitalis-

tas dominantes durante los últimos cien años demuestran que hubo sustanciales desplazamientos.[2] Con todo, esta visión cuantitativa puede llevarnos a tergiversar la verdadera naturaleza de estos paradigmas económicos. Los indicadores cuantitativos no pueden captar ni la transformación *cualitativa* que se opera en la progresión de un paradigma a otro ni la *jerarquía* existente entre los sectores económicos en el contexto de cada paradigma. En el proceso de modernización y el pasaje hacia el paradigma del dominio industrial, no sólo disminuyó cuantitativamente la producción agrícola (tanto en el porcentaje de los trabajadores empleados en ella como en la proporción del valor total producido) sino que además, y esto es lo más importante, se transformó la agricultura misma. Cuando la agricultura quedó sometida al dominio de la industria, a pesar de conservar su predominio en términos cuantitativos, debió ceder a las presiones sociales y financieras de la industria; por otra parte, la producción agrícola misma debió industrializarse. La agricultura, por supuesto, no desapareció; continuó siendo un componente esencial de las modernas economías industriales, pero pasó a ser una agricultura transformada, industrializada.

Además, la perspectiva cuantitativa impide reconocer las jerarquías existentes entre las economías nacionales o regionales dentro del sistema global, lo cual conduce a tergiversaciones históricas de toda índole. En una perspectiva cuantitativa, por ejemplo, uno podría suponer que una sociedad del siglo XX en la que la mayoría de la fuerza laboral se dedica a la agricultura o la minería y que produce la mayor parte de su valor en estos sectores (sociedades tales como las de la India o Nigeria) se encuentra en una posición análoga a la de una sociedad que existió en algún momento del pasado y que tenía el mismo porcentaje de trabajadores o producía el mismo valor en aquellos sectores (tales como Francia o Inglaterra). Este espejismo histórico sitúa la analogía en una secuencia dinámica, de modo tal que, dentro de una secuencia de desarrollo, un sistema económico ocupa la misma posición o el mismo estadio que ocupó otro en un período anterior, como si todos ellos avanzaran por una misma vía. Sin embargo, desde un punto de vista cualitativo, esto es, atendiendo a la posición que ocupan las economías de estas sociedades en las relaciones globales de poder, es imposible establecer comparaciones entre ellas. En el primer caso (el de la Francia o la Inglaterra del pasado), la producción agrícola representaba el sector dominante de la esfera económica; en cambio, en el último caso (la India o Nigeria del siglo XX), la producción agrícola está subordinada a la industria del sistema mundial. Son dos economías que no recorren la misma senda, sino que se encuentran en situaciones radicalmente diferentes y hasta divergentes, una en situación de dominio y otra en situación de subordinación. En estas diferentes posiciones de jerarquía, hay una cantidad de factores económicos que difie-

ren completamente entre sí: las relaciones de intercambio, las relaciones de crédito y endeudamiento, etcétera.[3] Para poder alcanzar una posición análoga a la primera, la segunda economía debería invertir la relación de poder y alcanzar una posición de dominación dentro de su esfera económica contemporánea, como lo hizo Europa, por ejemplo, en la economía medieval del mundo mediterráneo. En suma, el cambio histórico debe reconocerse desde el punto de vista de las relaciones de poder que se establecen en la totalidad de la esfera económica.

Las visiones engañosas del desarrollo

El discurso del *desarrollo* económico, impuesto en el período de posguerra bajo la hegemonía estadounidense y en coordinación con el modelo del New Deal, emplea este tipo de analogías históricas falsas para fundamentar sus políticas económicas. Este discurso concibe la historia económica de todos los países como un proceso que sigue un único patrón de desarrollo, como un mismo camino que cada país recorre en un momento diferente y a diferente velocidad. De modo tal que los países cuya producción económica actualmente no se encuentra en el nivel de los países dominantes se consideran países «en vías de desarrollo», pues prevalece la idea de que si continúan transitando la senda que anteriormente recorrieron los países dominantes y repiten sus políticas y estrategias económicas, eventualmente gozarán de una posición o un nivel análogo. Sin embargo, esta visión «desarrollista» no reconoce que las economías de los llamados países desarrollados se definen no solamente en virtud de ciertos factores cuantitativos o de sus estructuras internas, sino que además lo hacen principalmente en virtud de *la posición dominante que ocupan en el sistema global.*

Las críticas de la visión desarrollista propuestas por las teorías del subdesarrollo y de la dependencia, nacidas fundamentalmente en la década de 1960 en los contextos latinoamericano y africano, fueron útiles e importantes precisamente porque destacaban el hecho de que la evolución de un sistema económico regional o nacional depende en gran medida del lugar que ocupe ese sistema dentro de la jerarquía y las estructuras de poder del sistema mundial capitalista.[4] Las regiones dominantes continuarán desarrollándose y las regiones subordinadas continuarán siendo subdesarrolladas como polos que se sostienen mutuamente en la estructura de poder mundial. Ahora bien, decir que las economías subordinadas no se desarrollan no significa que no crezcan o no cambien; antes bien, quiere decir que *continúan estando subordinadas en el sistema global* y que, por consiguiente, nunca alcanzarán la forma prometida de economía desarrollada, dominante. En algunos casos, ciertos países o ciertas regio-

nes pueden llegar a cambiar su posición dentro de la jerarquía mundial, pero la cuestión es que, independientemente de quien ocupe cada posición, la jerarquía continúa siendo el factor determinante.[5]

Con todo, hasta los teóricos del subdesarrollo reproducen un enfoque similarmente engañoso del desarrollo económico.[6] Resumiendo en términos esquemáticos, podríamos decir que su lógica comienza con dos declaraciones históricas válidas que luego los conducen a una conclusión errada. En primer lugar, estos teóricos sostienen que el subdesarrollo de las economías subordinadas se creó a través de la imposición de regímenes coloniales y/o de otras formas de dominación imperialista y que ese subdesarrollo se mantiene mediante la integración de tales economías en la red global de las economías capitalistas dominantes, mediante su articulación parcial y, por ende, mediante su dependencia real y continua de aquellas economías dominantes. En segundo lugar, los teóricos del subdesarrollo afirman que las economías dominantes mismas originalmente desarrollaron sus estructuras plenamente articuladas e independientes en un relativo aislamiento, manteniendo sólo una interacción limitada con las demás economías y las redes globales.[7]

No obstante, partiendo de estas afirmaciones históricas más o menos aceptables, tales teóricos llegan luego a una conclusión inexacta: si las economías desarrolladas alcanzaron la articulación plena en un relativo aislamiento y las economías subdesarrolladas quedaron desarticuladas y son dependientes a causa de su integración en las redes globales, luego, un proyecto de relativo aislamiento de las economías subdesarrolladas debe conducirlas al desarrollo y la articulación plena. En otras palabras, como alternativa al «falso desarrollo» fomentado por los economistas de los países capitalistas dominantes, los teóricos del subdesarrollo promueven el «desarrollo real», que implica desvincular una economía de sus relaciones dependientes y articular, en un relativo aislamiento, una estructura económica autónoma. Puesto que así fue como se desarrollaron las economías dominantes, ése ha de ser el camino verdadero para escapar del ciclo del subdesarrollo. Pero este silogismo nos pide que creamos que las leyes del desarrollo económico de algún modo trascienden las diferencias del cambio histórico.

La noción alternativa de desarrollo, paradójicamente, se construye sobre la base de la misma ilusión histórica que caracteriza la visión desarrollista hegemónica a la que se opone. La creciente imposición del mercado mundial debería destruir la creencia de que un país o región puede aislarse o desvincularse de las redes globales de poder a fin de recrear las condiciones para su desarrollo, tal como lo hicieron los países capitalistas dominantes. Incluso los países dominantes son ahora dependientes del sistema global; los intercambios del mercado mundial han producido una desarticulación generalizada de todas las economías. Más aún, cualquier

intento de aislamiento o separación sólo significará un modo más brutal de dominación del sistema global, una reducción a la debilidad y a la pobreza.

La informatización

Los procesos de modernización e industrialización transformaron y redefinieron todos los elementos del plano social. Cuando la agricultura se modernizó para industrializarse, la granja se transformó progresivamente en una fábrica, con todo lo que ello implica en cuanto a la disciplina, la tecnología, las relaciones salariales y demás aspectos que caracterizan a la fábrica. La agricultura se modernizó y se transformó en industria. De manera más general, podría decirse que la sociedad misma llegó a industrializarse lentamente hasta el punto de transformar las relaciones humanas y la naturaleza humana. La sociedad se convirtió en una fábrica. A comienzos del siglo XX, Robert Musil reflexionó bellamente sobre la transformación de la humanidad registrada en el tránsito del mundo agrícola pastoral a la fábrica social: «Hubo una época en la que las personas crecían naturalmente en las condiciones que les deparaba la vida y aquélla era una manera muy saludable de llegar a ser uno mismo. Pero hoy, con toda esta agitación de las cosas, cuando todo se aparta del suelo donde creció, hasta en lo que tiene que ver con la producción del alma, uno realmente debe, por así decirlo, reemplazar las destrezas manuales por el tipo de inteligencia que combina con la máquina y la fábrica».[8] Los procesos del devenir humano y la naturaleza del ser humano mismo sufrieron una transformación fundamental en la transición determinada por la modernización.

En nuestra época, sin embargo, *la modernización ha llegado a su fin*. Es decir, la producción industrial ya no expande su dominio sobre las formas económicas y los fenómenos sociales. Un síntoma de esta transformación se manifiesta en los cambios cuantitativos registrados en el ámbito del empleo. Mientras el proceso de modernización se caracterizó por una migración de la fuerza laboral de la agricultura y la minería (el sector primario) a la industria (el secundario), el proceso de posmodernización o de informatización se manifiesta a través de la migración de la industria al sector de los servicios (el terciario), un desplazamiento que se ha estado experimentando en los países capitalistas dominantes y particularmente en los Estados Unidos desde comienzos de la década de 1970. El sector de los servicios abarca una amplia gama de actividades que van desde los cuidados de la salud, la educación y las finanzas hasta el transporte, el entretenimiento y la publicidad. Los empleos de este sector son en general extremadamente móviles y requieren aptitudes flexibles. Pero

lo más importante es que se caracterizan casi siempre por el lugar central que ocupan en ellos el conocimiento, la información, el afecto y la comunicación. En este sentido, muchos autores se refieren a esta economía postindustrial como la economía informática.

La afirmación de que la modernización ha terminado y de que hoy la economía global ha emprendido un proceso de posmodernización hacia una economía informática no significa que la producción industrial vaya a dejarse de lado, ni siquiera que cese de tener un papel muy importante, incluso en las regiones más dominantes del globo. Del mismo modo que los procesos de industrialización transformaron la agricultura y la hicieron más productiva, la revolución informática transformará la industria al redefinir y rejuvenecer los procesos de fabricación. El nuevo imperativo gerencial que se impone es «Tratar la fabricación como si fuera un servicio».[9] En efecto, a medida que las industrias se transforman, la división entre fabricación y servicios se desdibuja.[10] Del mismo modo que el proceso de modernización tendió a industrializar toda producción, el proceso de posmodernización hace que toda producción se oriente hacia la producción de servicios, hacia la informatización.

Por supuesto, no todos los países, ni siquiera entre los países capitalistas dominantes, se han embarcado en el proyecto de modernización siguiendo el mismo camino. Basándose en las estadísticas de los cambios de empleo registradas en los siete países dominantes desde 1970, Manuel Castells y Yuko Aoyama distinguieron dos modelos o cursos básicos de informatización.[11] Ambos modelos incluyen el aumento de empleos en el sector de servicios postindustriales, pero cada uno pone énfasis en tipos diferentes de servicios y en relaciones diferentes entre los servicios y la fabricación de mercancías. El primer camino se orienta hacia un *modelo de economía de servicios* y es el que lideran los Estados Unidos, el Reino Unido y Canadá. Este modelo implica la caída de los empleos industriales y un aumento correspondiente de los empleos en el sector de los servicios. En particular, los servicios financieros que administran el capital llegan a dominar los demás sectores de servicios. En el segundo modelo, el *modelo infoindustrial,* del que son casos típicos el Japón y Alemania, el empleo industrial decae más lentamente que en el primer modelo y, lo que es más importante, el proceso de informatización está estrechamente integrado en la producción industrial existente y sirve para fortalecerla. De modo que, en este modelo, los servicios directamente relacionados con la producción industrial continúan siendo más importantes en relación con los demás servicios. Los dos modelos representan dos estrategias diferentes para afrontar la transición económica y para obtener ventajas, pero está claro que ambos se encaminan resueltamente en la dirección de la informatización de la economía e intensifican la importancia de las corrientes y las redes productivas.

Aunque las regiones y los países subordinados del mundo no estén en condiciones de instrumentar tales estrategias, los procesos de la posmodernización les imponen cambios irreversibles. El hecho de que la informatización y el desplazamiento hacia los servicios se hayan desarrollado principalmente en los países capitalistas dominantes y no en otra parte tampoco debería inducirnos a concebir la situación económica global contemporánea desde la perspectiva de los estadios lineales del desarrollo. Es verdad que, a medida que la producción industrial decaía en los países dominantes, se la exportaba efectivamente a los países subordinados, desde los Estados Unidos y el Japón, por ejemplo, hacia México y Malasia. Tales mudanzas y desplazamientos geográficos pueden hacer suponer que existe una nueva organización global de los estadios económicos según la cual los países dominantes tienen economías informáticas de servicios, los primeros países subordinados tienen economías industriales y las regiones aún más subordinadas se basan en una economía agrícola. En esta perspectiva de las etapas del desarrollo, por ejemplo, uno podría pensar que en virtud de la exportación contemporánea de la producción industrial, una fábrica automotriz construida por Ford en Brasil en la década de 1990 sería comparable a una fábrica instalada por Ford en Detroit en la década de 1930, porque los dos tipos de producción corresponden al mismo estadio industrial.

Sin embargo, cuando observamos la situación con atención, podemos ver que las dos fábricas no son comparables y que las diferencias entre ambas son extremadamente importantes. Ante todo, las dos fábricas son radicalmente diferentes en cuanto a tecnología y a prácticas productivas. Cuando un capital fijo se exporta, en general se exporta en su más alto nivel de productividad. Esto significa que la fábrica de Ford instalada en Brasil en la década de 1990 no estaría construida con la tecnología de la fábrica Ford de Detroit de la década de 1930, sino que estaría basada en las tecnologías de computación y de información más avanzadas y más productivas de que pudiera disponerse en ese momento. La infraestructura tecnológica de la fábrica misma la colocaría directamente dentro de la economía informática. En segundo lugar, y lo que probablemente sea más importante, las dos fábricas mantienen relaciones de dominio diferentes respecto de la economía global en su conjunto. La fábrica de automóviles de Detroit de la década de 1930 estaba situada en el pináculo de la economía global, en la posición dominante, y producía el valor más elevado; la fábrica de automóviles de la década de 1990, ya sea que esté instalada en San Pablo, en Kentucky o en Vladivostok, ocupa una posición subordinada en la economía global, subordinada a la producción de servicios de mayor valor. En la actualidad, toda la actividad económica tiende a situarse bajo el dominio de la economía informática y a sufrir las transformaciones cualitativas que ésta le impone. Las diferencias geográ-

ficas dentro de la economía global no son signos de la copresencia de diferentes etapas del desarrollo, sino que son líneas de la nueva jerarquía de producción global.

En la perspectiva de las regiones subordinadas se ha hecho cada vez más evidente que la modernización ya no es la clave del progreso económico y la competencia. Las regiones más subordinadas, tales como algunas zonas del África subsahariana, están efectivamente excluidas de los flujos de capital y las nuevas tecnologías y, por lo tanto, se encuentran al borde de la inanición.[12] La competencia por ocupar las posiciones intermedias en la jerarquía mundial no se produce a través de la industrialización, sino a través de la informatización de la producción. Países extensos, con economías variadas, como la India y Brasil, pueden promover simultáneamente todos los niveles de los procesos productivos: la producción de servicios basada en la información, la producción industrial moderna de bienes y la tradicional producción artesanal, la agrícola y minera. Estas formas no tienen que seguir necesariamente una progresión histórica ordenada, en realidad se combinan y coexisten. Todas las formas de producción existen dentro de las redes del mercado mundial y bajo el dominio de la producción informática de servicios.

Las transformaciones registradas en la economía italiana desde la década de 1950 demuestran claramente que las economías relativamente atrasadas no siguen las mismas etapas que la experiencia de las regiones dominantes, sino que evolucionan creando configuraciones alternativas y combinadas. Después de la Segunda Guerra Mundial, Italia era todavía una sociedad predominantemente basada en la explotación agrícola, pero en las décadas de 1950 y 1960 emprendió un proceso de modernización e industrialización acelerado aunque incompleto, un primer milagro económico. No obstante, en las dos décadas siguientes, cuando el proceso de industrialización aún no se había completado, la economía italiana se embarcó en otra transformación, un proceso de posmodernización, y logró concretar otro milagro económico. Estos milagros italianos no fueron en realidad grandes saltos que permitieron que el país se pusiera a la altura de las economías dominantes; antes bien, representaron la mezcla de diferentes formas económicas incompletas. Pero lo más significativo de este caso, que podría considerarse como el modelo general para todas las demás economías atrasadas, es que *la economía italiana no completó una etapa (la industrialización) antes de pasar a otra (la informatización).* Según la opinión de dos economistas contemporáneos, la reciente transformación italiana revela «una interesante transición del protoindustrialismo a la protoinformatización».[13] Diversas regiones evolucionarán combinando elementos de una economía agrícola con una industrialización parcial y una informatización parcial. Los estadios económicos coexisten así simultáneamente, fusionados en una economía híbrida, compuesta, que varía

no en cuanto a su tipo, sino en cuanto al grado, en las distintas regiones del globo.

Como lo hizo en una época anterior la modernización, hoy la posmodernización o la informatización marcan un nuevo modo del devenir humano. En lo que se refiere a la producción del alma, como diría Musil, uno realmente debería reemplazar las técnicas tradicionales de las máquinas industriales por la inteligencia cibernética de las tecnologías de la información y la comunicación. Debemos inventar lo que Pierre Levy llama «una antropología del ciberespacio».[14] Este cambio de metáforas nos permite echar una primera mirada a la transformación, pero tendremos que observar con mayor atención el proceso para ver claramente los cambios experimentados en nuestra noción del ser humano y en la humanidad misma que emerge en este tránsito a la economía informática.

La sociología del trabajo inmaterial

El paso a una economía informática necesariamente implica un cambio en la calidad y la naturaleza del trabajo. Ésta es la implicación sociológica y antropológica más inmediata de la transición de un paradigma económico a otro. Hoy la información y la comunicación han llegado a desempeñar una función esencial en los procesos de producción.

Muchos observadores examinan un primer aspecto de esta transformación desde el punto de vista de los cambios producidos en el trabajo fabril –empleando la industria automotriz como un punto central de referencia– al pasar del modelo fordista al modelo toyotista.[15] El cambio estructural primario entre estos dos modelos tiene que ver con el sistema de comunicación establecido entre la producción y el consumo de mercancías, esto es, la transmisión de información entre la fábrica y el mercado. El modelo fordista construyó una relación relativamente «muda» entre la producción y el consumo. La producción masiva de mercancías estandarizadas de la era fordista podía contar con una demanda adecuada, de modo que no tenía gran necesidad de «escuchar» al mercado. Un circuito básico de retroalimentación desde el sector del consumo al de la producción permitía que los cambios del mercado indujeran los cambios necesarios en la ingeniería de la producción, pero ese circuito era restringido (a causa de los canales fijos y compartimentados de las estructuras de planificación y diseño) y lento (a causa de la rigidez de las tecnologías y los procedimientos de la producción masiva).

El toyotismo se basa en una inversión de la estructura fordista de comunicación entre la producción y el consumo. Idealmente, de acuerdo con este modelo, la planificación de la producción estará en comunicación constante e inmediata con los mercados. Las fábricas tendrán un

stock cero y las mercancías se producirán en el momento justo, de acuerdo con la demanda del momento de los mercados existentes. Este modelo implica, entonces, no meramente un circuito de retroacción más rápido, sino además una inversión de la relación porque, al menos en teoría, la decisión de producción en realidad se toma después y como una reacción a la decisión del mercado. En los casos más extremos, la mercancía sólo se produce cuando el consumidor ya la ha elegido y adquirido. De todos modos, en general, sería más adecuado concebir el modelo como un esfuerzo por lograr una interactividad continua o una comunicación rápida entre el productor y el consumidor. Este contexto industrial nos permite entender un primer sentido en el cual la comunicación y la información han llegado a desempeñar un rol central inédito en la producción. Podría decirse que la acción instrumental y la acción comunicativa han llegado a entretejerse estrechamente en el proceso industrial informatizado, pero de inmediato habría que agregar que ésta es una noción empobrecida de la comunicación como mera transmisión de los datos del mercado.[16]

Los sectores de servicios de la economía presentan un modelo más rico de la comunicación productiva. La mayor parte de los servicios en realidad están basados en el intercambio continuo de información y conocimientos. Puesto que la producción de servicios da por resultado un bien no material y durable, definimos los trabajos implicados en esta producción como *trabajo inmaterial* –esto es, un trabajo que produce un bien inmaterial, tal como un servicio, un producto cultural, conocimiento o comunicación–.[17] Podemos ilustrar un aspecto del trabajo inmaterial haciendo una analogía con el funcionamiento de una computadora. El empleo cada vez más extendido de las computadoras tendió progresivamente a redefinir las prácticas y las relaciones laborales además de redefinir, en realidad, todas las prácticas y relaciones sociales. En los países dominantes, la familiaridad con las computadoras y la facilidad para manejar su tecnología han llegado a ser aptitudes cada vez más elementales y generales requeridas para tener acceso al trabajo. Aun cuando el trabajador no esté en contacto directo con la computadora, está extremadamente difundida la manipulación de los símbolos y la información correspondientes al modelo de operación de las computadoras. En épocas anteriores, los obreros aprendían a actuar como máquinas tanto dentro como fuera de la fábrica. Hasta aprendíamos (con ayuda de los estudios fotográficos de Muybridge, por ejemplo) a reconocer el carácter en general mecánico de la actividad humana. Hoy pensamos cada vez más como computadoras, mientras las tecnologías de la comunicación y su modelo de interacción se hacen progresivamente más importantes en las actividades laborales. Un aspecto novedoso de la computadora es que continuamente modifica su propio funcionamiento a través del uso. Hasta las formas más rudimenta-

rias de inteligencia artificial permiten que la computadora expanda y perfeccione su funcionamiento basándose en su interacción con el usuario y el entorno. El mismo tipo de interactividad continua caracteriza una amplia gama de actividades productivas contemporáneas, independientemente de que se incluya de modo directo en ellas el uso del *hardware*. La computadora y la revolución comunicativa de la producción transformaron las prácticas laborales hasta tal punto que hoy todas ellas tienden al modelo de las tecnologías de la información y la comunicación.[18] Las máquinas interactivas y cibernéticas llegan a constituir una nueva prótesis integrada a nuestros cuerpos y nuestros espíritus y una lente a través de la cual se redefinen nuestros cuerpos y nuestras mentes. La antropología del ciberespacio es en realidad un reconocimiento de la nueva condición humana.

Robert Reich llama a este tipo de trabajos inmateriales que nacen del trabajo con la computadora y la comunicación «servicios simbólico-analíticos», es decir, tareas que incluyen «actividades tales como resolver problemas, identificar problemas y realizar negociaciones estratégicas».[19] Este tipo de trabajo aspira a tener el valor más elevado, por lo tanto Reich lo identifica como la clave de la competencia propia de la nueva economía global. Sin embargo, este autor reconoce que el crecimiento de estas tareas de manipulación simbólica creativa basadas en el conocimiento conlleva un crecimiento correspondiente de empleos de escaso valor y escasa aptitud que consisten en la manipulación rutinaria de símbolos, tales como los trabajos de *data entry* o de procesamiento de palabras. Aquí comienza a emerger una división fundamental del trabajo dentro de la esfera de la producción inmaterial.

Deberíamos destacar que una de las consecuencias de la informatización de la producción y la aparición del trabajo inmaterial ha sido una homogeneización real de los procesos laborales. En la perspectiva decimonónica de Marx, las prácticas concretas de las diversas actividades laborales eran radicalmente heterogéneas: el trabajo en los talleres de confección y de tejido incluía acciones concretas inconmensurables. Sólo es posible reunir las diferentes actividades laborales y entenderlas de manera homogénea cuando se las abstrae de sus prácticas concretas, entonces ya no se las considera como sastrería y tejeduría, por ejemplo, sino como el gasto de la fuerza laboral humana en general, como *trabajo abstracto*.[20] Hoy, en cambio, con la computarización de la producción, la heterogeneidad del trabajo concreto tiende a reducirse y el obrero queda cada vez más apartado del objeto de su trabajo. El trabajo de un taller de confección computarizada y el de un taller de tejeduría computarizada pueden consistir en las mismas prácticas concretas, es decir, la manipulación de símbolos y de información. Por supuesto, las herramientas siempre separaron, en alguna medida, la fuerza laboral del objeto de su trabajo. Sin embargo, en otras épocas, las herramientas en general estaban vinculadas de manera relati-

vamente inflexible a ciertas tareas o a cierto grupo de tareas. Herramientas diferentes correspondían a actividades diferentes: las herramientas del sastre, las herramientas del tejedor o luego la máquina de coser y el telar industrial. En cambio, la computadora se presenta como la herramienta universal o, más bien, como la herramienta central, a través de la cual podrían realizarse todas las actividades. Mediante la computarización de la producción, el trabajo tiende pues a la posición del trabajo abstracto.

De todos modos, el modelo de la computadora sólo puede dar cuenta de una faceta del trabajo comunicacional e inmaterial implicado en la producción de servicios. La otra faceta del trabajo inmaterial es *el trabajo afectivo* de la interacción y el contacto humanos. Los servicios de salud, por ejemplo, se sustentan principalmente en el trabajo afectivo y de asistencia y la industria del entretenimiento se concentra asimismo en la creación y la manipulación del afecto. Ésta es una labor inmaterial porque, aun siendo corporal y afectiva, crea productos intangibles, un sentimiento de comodidad, de bienestar, de satisfacción, de emoción o pasión. Categorías tales como los «servicios personales» o la «atención personalizada» se emplean a menudo para identificar este tipo de trabajo, pero lo realmente esencial de estas tareas es la creación y manipulación de afecto. Esta producción, este intercambio y esta comunicación afectiva suelen asociarse con el contacto humano, pero tal contacto puede ser real o virtual, como lo es en la industria del entretenimiento.

Esta segunda faceta de la labor inmaterial, su faceta afectiva, se extiende mucho más allá del modelo de inteligencia y comunicación definido por la computadora. El trabajo afectivo puede entenderse mejor partiendo de lo que los análisis feministas del «trabajo femenino» han llamado el «trabajo en el modo corporal».[21] El trabajo de cuidar de otro está ciertamente inmerso por completo en lo corporal, lo somático, pero los afectos que produce son, sin embargo, inmateriales. Lo que produce el trabajo afectivo son redes sociales, formas de comunidad, biopoder. Aquí podríamos reconocer una vez más que la acción instrumental de la producción económica se ha unido a la acción comunicativa de las relaciones humanas; en este caso, sin embargo, la comunicación no se ha empobrecido, sino que la producción se ha enriquecido hasta el nivel de la complejidad de la interacción humana.

En resumen, podemos distinguir tres tipos de trabajo inmaterial que han puesto al sector de servicios en la cima de la economía informática. El primero participa de una producción industrial que se informatizó e incorporó las tecnologías de la comunicación de una manera que transforma el proceso de producción mismo. La fabricación se considera como un servicio, y el trabajo material de la producción de bienes durables se mezcla con el trabajo inmaterial, que se hace cada vez más predominante. El segundo es el trabajo inmaterial de las tareas analíticas y simbólicas, que

se divide en labores de manipulación creativa e inteligente, por un lado, y en labores simbólicas de rutina, por el otro. Finalmente, el tercer tipo de trabajo inmaterial es el que implica producción y manipulación de afectos y que requiere el contacto humano (virtual o real), es el trabajo en el modo corporal. Éstos son los tres tipos de tarea que lideran la posmodernización de la economía global.

Antes de continuar con nuestro análisis deberíamos señalar que en cada una de estas formas de trabajo inmaterial, la cooperación es por completo inherente a la tarea misma. El trabajo inmaterial incluye inmediatamente interacciones y cooperación sociales. En otras palabras, el aspecto cooperativo del trabajo inmaterial no se impone ni se organiza desde el exterior, como ocurría en las formas anteriores de trabajo, sino que ahora la *cooperación es completamente inmanente a la actividad laboral misma.*[22] Este dato pone en tela de juicio la antigua noción (común a la economía política clásica y a la marxista) según la cual la fuerza laboral se concibe como un «capital variable», es decir, como una fuerza a la que sólo el capital activa y da coherencia, porque los poderes cooperativos de la fuerza laboral (particularmente el poder del trabajo inmaterial) le ofrecen al trabajo la posibilidad de valorarse a sí mismo. Los cerebros y los cuerpos aún necesitan de los demás para producir valor, pero esos otros que necesitan no tienen que provenir forzosamente del capital y de sus capacidades para orquestar la producción. Hoy la productividad, la riqueza y la creación de superávit social adquieren la forma de la interactividad cooperativa a través de redes lingüísticas, comunicacionales y afectivas. En la expresión de sus propias energías creativas, el trabajo inmaterial parece proveer así el potencial para un tipo de comunismo espontáneo y elemental.

La producción en red

La primera consecuencia geográfica del tránsito de una economía industrial a una economía informática es la descentralización radical de la producción. Los procesos de modernización y el pasaje al paradigma industrial provocaron la intensa aglomeración de las fuerzas productivas y migraciones masivas de mano de obra hacia los centros que se convirtieron en ciudades fábrica, como Manchester, Osaka y Detroit. La eficiencia de la producción industrial masiva dependía de la concentración y la proximidad de los elementos para poder crear el área fabril y facilitar el transporte y la comunicación. Pero la informatización de la industria y el creciente dominio de la producción de servicios han hecho que tal concentración de la producción ya no sea necesaria. El tamaño y la eficiencia ya no se relacionan de manera lineal; en realidad, la producción en gran escala en muchos casos ha llegado a ser un obstáculo. Los adelantos en

las telecomunicaciones y en las tecnologías de la información hicieron posible una desterritorialización de la producción que dispersó efectivamente las fábricas y evacuó las ciudades fábrica. La comunicación y el control pueden ejercerse eficientemente a distancia y, en algunos casos, los productos inmateriales pueden transportarse a través del mundo con una demora y un gasto mínimos. Hoy es posible coordinar varias instalaciones de producción diferentes para que produzcan simultáneamente una sola mercancía de modo tal que las fábricas pueden dispersarse en diversas locaciones. En algunos sectores, hasta el área fabril misma puede desmantelarse mientras sus trabajadores se comunican exclusivamente a través de las nuevas tecnologías de la información.[23]

En el paso a la economía informática, la línea de montaje fue reemplazada por *la red* como el modelo de organización de la producción, lo cual modificó las formas de cooperación y comunicación en el interior de cada área productiva y entre distintas áreas productivas. La fábrica industrial de producción en gran escala definía los circuitos de la cooperación laboral principalmente mediante la distribución física de los trabajadores dentro del taller. Los trabajadores individuales se comunicaban con sus compañeros vecinos y la comunicación se limitaba en general a la proximidad física. La cooperación entre las zonas de producción también requería una proximidad física, tanto para coordinar los ciclos productivos como para minimizar los costos y el tiempo de transporte de los bienes producidos. Por ejemplo, la distancia entre la mina de carbón y la acería y la efectividad de las líneas de transporte y comunicación entre ambas eran factores significativos de la eficiencia general de la producción de acero. De manera similar, en el caso de la producción de automóviles, la eficacia de la comunicación y el transporte entre los diversos subcontratistas implicados es esencial para la eficiencia general del sistema. En cambio, el paso a la producción informática y a la estructuración en red de la organización hace que la cooperación y la eficiencia ya no dependan hasta tal punto de la proximidad y la centralización. Las tecnologías de la información tienden a restarle importancia a la distancia. Efectivamente, trabajadores que participan de un mismo proceso pueden comunicarse y cooperar desde locaciones remotas sin que la distancia ejerza la menor influencia. Dicho de otro modo, la red de cooperación laboral no exige que exista ningún centro territorial ni físico.

La tendencia a la desterritorialización de la producción es aún más pronunciada en los procesos del trabajo inmaterial que implican la manipulación de conocimiento e información. Los procesos laborales pueden realizarse de una manera casi por entero compatible con las redes de comunicación, para las cuales la locación y la distancia tienen una importancia muy limitada. Los trabajadores pueden incluso quedarse en su hogar y navegar en la red. La labor de la producción informática (tanto de

servicios como de bienes durables) descansa en lo que podemos llamar la *cooperación abstracta*. Este tipo de trabajo asigna un papel cada vez más esencial a la comunicación de conocimientos y de información entre los trabajadores, pero esos trabajadores que hacen una tarea conjunta no tienen necesidad de estar presentes e, incluso, pueden ser casi desconocidos entre sí o quizás conocerse sólo a través de la información productiva intercambiada. El circuito de cooperación se consolida en la red y la mercancía producida, en un nivel abstracto. Por lo tanto, los sitios de producción pueden desterritorializarse y tender a una existencia virtual en tanto se coordinen en la red de comunicación. En oposición al antiguo modelo industrial y corporativo vertical, la producción tiende ahora a organizarse en empresas estructuradas en una red horizontal.[24]

Estas redes de información también liberan a la producción de las restricciones territoriales, por cuanto de manera progresiva van poniendo al productor en contacto directo con el consumidor, independientemente de la distancia que exista entre ellos. Bill Gates, el cofundador de Microsoft Corporation, lleva esta tendencia a su máxima expresión cuando predice un futuro en el cual las redes superarán enteramente las barreras a la circulación y permitirán que emerja un capitalismo ideal, «libre de fricción»: «La autopista de la información extenderá el mercado electrónico y lo convertirá en el último intermediario, el intermediario universal».[25] Si la visión de Gates se confirmara, las redes terminarían por reducir toda distancia y por hacer que las transacciones fueran inmediatas. Los sitios de producción y los sitios de consumo estarían pues uno en presencia del otro, independientemente de la ubicación geográfica.

Estas tendencias a la desterritorialización de la producción y la creciente movilidad del capital no son absolutas, pues existen significativas tendencias contrapuestas, pero allí donde se registran consiguen colocar a la fuerza laboral en una posición de negociación debilitada. En la época de la organización fordista de la producción industrial masiva, el capital estaba circunscrito a un territorio específico y, por lo tanto, obligado a tratar contractualmente con una población laboral limitada. La informatización de la producción y la creciente importancia de la producción inmaterial tendieron a liberar al capital de toda limitación territorial y de negociación. Hoy el capital puede retirarse de la negociación con una población local dada trasladando su producción a otro punto de la red global o puede sencillamente emplear su capacidad de hacerlo como un arma de negociación. Poblaciones laborales completas, que habían gozado de cierta estabilidad y cierta fuerza contractual, se hallaron sumergidas en situaciones de empleo cada vez más precarias. Una vez que se debilita la posición de la fuerza laboral, la producción en red puede volver a aplicar antiguas formas de trabajo no garantizado, tales como el trabajo *freelance*, el trabajo en casa, la media jornada laboral y el trabajo a destajo.[26]

La descentralización y la dispersión global de los procesos y las áreas de producción, características de la posmodernización o de la informatización de la economía, provocan una correspondiente centralización del control de la producción. El movimiento centrífugo de la producción se equilibra mediante la tendencia centrípeta del mando. En la perspectiva local, las redes computarizadas y las tecnologías de las comunicaciones propias de los sistemas de producción actuales permiten controlar más extensamente el desempeño de los trabajadores desde una locación central, remota. En la arquitectura panóptica virtual de la producción en red, potencialmente es posible controlar individual y continuamente la actividad laboral. Sin embargo, la centralización del control se advierte más claramente cuando se la considera en una perspectiva global. La dispersión geográfica de la fabricación creó una demanda de administración y planificación cada vez más centralizadas y de una nueva centralización de productores de servicios especializados, especialmente de servicios financieros.[27] Los productores de servicios financieros y de servicios relacionados con el comercio concentrados en unas pocas ciudades clave (como Nueva York, Londres y Tokio) administran y dirigen las redes globales de producción. Como un desplazamiento demográfico masivo, entonces, la decadencia y evacuación de las ciudades industriales dio paso a la creación correspondiente de las ciudades globales o, mejor dicho, de las ciudades de control.

Las autopistas de la información

En la economía informática, la estructura y la administración de las redes de comunicación son condiciones esenciales para la producción. Estas redes globales deben construirse y vigilarse de modo tal que garanticen el orden y las ganancias. No debería sorprendernos, entonces, que el gobierno de los Estados Unidos presente como una de sus prioridades más importantes el establecimiento y la regulación de la infraestructura global de la información ni tampoco que, para las empresas transnacionales más poderosas, las redes de las comunicaciones hayan llegado a constituir el terreno más activo de las fusiones y la competencia.

Un asesor de la Comisión Federal de Comunicaciones, Peter Cowhey, sugiere una interesante analogía en relación con el lugar que ocupan estas redes en el nuevo paradigma de la producción y el poder. La construcción de la nueva infraestructura de información, dice Cowhey, establece las condiciones y los términos de la producción y el gobierno global, del mismo modo que en el Imperio romano lo hacía la construcción de carreteras.[28] La amplia distribución de la ingeniería y la tecnología romanas fue en realidad el obsequio más duradero ofrecido a los te-

rritorios imperiales y la condición fundamental para ejercer el control sobre ellos. Pero, en realidad, las carreteras romanas no desempeñaron un papel central en los procesos de producción imperial, sino que se limitaron a facilitar la circulación de los bienes y las tecnologías. Probablemente sea más acertado describir la infraestructura global de la información haciendo una analogía con la construcción de ferrocarriles emprendida en los siglos XIX y XX con el propósito de acrecentar los intereses de las economías capitalistas. En los países dominantes, los ferrocarriles consolidaron sus economías industriales nacionales; en las regiones colonizadas y económicamente dominadas, la construcción de los ferrocarriles abrió aquellos territorios a la penetración de las empresas capitalistas y permitió incorporarlos en los sistemas económicos capitalistas. No obstante, como en el caso de las carreteras romanas, el tren cumplió sólo una función externa en la producción imperialista e industrial, al extender sus líneas de comunicación y transporte a nuevas materias primas, nuevos mercados y nuevas fuerzas laborales. *La novedad de la nueva infraestructura de la información es el hecho de que está inmersa en los nuevos procesos de producción y es completamente inmanente a ellos.* En el pináculo de la producción contemporánea, la información y la comunicación son las mercancías producidas mismas; la red misma es el sitio tanto de la producción como de la circulación.

En términos políticos, la infraestructura global de la información podría caracterizarse como la combinación de un mecanismo *democrático* y un mecanismo *oligopólico* que operan según los diferentes modelos de los sistemas en red. La red democrática es un modelo completamente horizontal y desterritorializado. Internet, que comenzó siendo un proyecto del DARPA (el organismo de proyectos de investigación avanzada del Departamento de Defensa de los Estados Unidos), se ha expandido hasta los rincones más remotos del mundo y es el principal ejemplo de esta estructura democrática en red. Un número indeterminado y potencialmente ilimitado de nodos interconectados que se comunican entre sí sin que haya un punto central de control; todos los nodos, independientemente de su localización territorial, se conectan con todos los demás a través de una miríada de sendas y puntos de retransmisión potenciales. Internet se asemeja así a la estructura de las redes de teléfonos y en realidad generalmente las incorpora en sus propias vías de comunicación, del mismo modo que se sustenta en la tecnología de las computadoras para establecer sus puntos de comunicación. El desarrollo de la telefonía celular y las computadoras portátiles, que desligan de manera aún más radical los puntos comunicantes de la red, ha intensificado el proceso de desterritorialización. El diseño original de Internet estaba destinado a contrarrestar los ataques militares. Al no haber ningún centro y puesto que cada porción del sistema puede operar como un todo autónomo, la red puede con-

tinuar funcionando aun cuando una parte haya sido destruida. El mismo elemento diseñado para asegurar su supervivencia, la descentralización, es lo que dificulta tanto su control. Puesto que ningún punto de la red es necesario para que los demás se comuniquen entre sí, se hace muy difícil controlar o prohibir su comunicación. Este modelo democrático es lo que Deleuze y Guattari llamaron un rizoma, una estructura en red no jerárquica y sin un centro.[29]

El modelo en red oligopólico es el que caracteriza a los sistemas de difusión. De acuerdo con este modelo, aplicado, por ejemplo, en los sistemas de radio y televisión, hay un punto único y relativamente fijo de emisión, pero los puntos de recepción son potencialmente infinitos y no están definidos territorialmente, aunque desarrollos tales como las redes de televisión por cable determinan hasta cierto punto estos derroteros. La red de transmisión se define por su producción centralizada, por la distribución masiva y por la comunicación en un solo sentido. Toda la industria cultural –ya se trate de la distribución de periódicos y libros, ya se trate de la de filmes o casetes de video– ha operado tradicionalmente según este modelo. Una cantidad relativamente reducida de empresas (o, en algunas regiones, un empresario único, como es el caso de Rupert Murdoch, Silvio Berlusconi o Ted Turner) puede efectivamente dominar todas estas redes. Este modelo oligopólico no es un rizoma sino que tiene una estructura arborescente que subordina todas las ramas a una raíz central.

Las redes de la nueva infraestructura de información son un híbrido de estos dos modelos. Así como en una época anterior Lenin y otros críticos del imperialismo reconocían que las corporaciones internacionales se estaban consolidando en estructuras casi monopólicas (del ferrocarril, la banca, la energía eléctrica, etcétera), hoy presenciamos una competencia entre las grandes empresas transnacionales por establecer y consolidar fuerzas casi monopólicas de la nueva infraestructura de información. Las diversas compañías de telecomunicaciones, los fabricantes de *hardware* y *software* para computadoras, y las grandes empresas de información y entretenimiento se fusionan y expanden sus operaciones tratando de arrebatarse recíprocamente partes y el control de los nuevos continentes de las redes productivas. Por supuesto, quedarán algunas porciones o algunos aspectos democráticos de esta red consolidada que resistan al control gracias a su estructura interactiva y descentralizada. Pero ya está en marcha una centralización intensa del control instrumentada (*de facto* o *de jure*) mediante la unificación de los principales elementos que conforman la estructura de poder de la información y la comunicación: Hollywood, Microsoft, IBM, AT&T, etcétera. Las nuevas tecnologías de la comunicación, que habían prometido una nueva democracia y una nueva igualdad social, en realidad crearon nuevas líneas de desigualdad y exclusión, no sólo en los países dominantes, sino también y especialmente fuera de ellos.[30]

LAS TIERRAS COMUNES

A lo largo de todo el período moderno se produjo un movimiento continuo hacia la privatización de la propiedad pública. En Europa, las grandes extensiones de tierras creadas como consecuencia de la desintegración del Imperio romano y el ascenso de la cristiandad fueron transferidas finalmente a manos privadas en el curso de la acumulación primitiva capitalista. En todo el mundo, lo que queda de los vastos espacios públicos es hoy nada más que materia de leyendas: el bosque de Robin Hood, las grandes planicies de los amerindios, las estepas de las tribus nómadas y muchos otros. Durante la consolidación de la sociedad industrial, la construcción y destrucción de los espacios públicos se desarrolló en una espiral siempre creciente. Es verdad que cuando hubo necesidad de acumulación (para poder fomentar una aceleración o un salto en el desarrollo, para concentrar y movilizar los medios de producción o para hacer la guerra, entre otros motivos), la propiedad pública se expandió expropiando amplios sectores de la sociedad civil y transfiriendo riquezas y propiedades a la colectividad. Sin embargo, las manos privadas pronto volvieron a apoderarse de esa propiedad pública. En cada proceso, la posesión comunal, considerada natural, se transformó, a expensas públicas, en una segunda y una tercera naturaleza que finalmente funciona en favor del provecho privado. Por ejemplo, se creó una segunda naturaleza al construir presas en los grandes ríos del oeste estadounidense e irrigar los valles secos, y luego esta nueva riqueza fue a parar a las manos de los magnates de los negocios agrícolas. El capitalismo pone en marcha un ciclo continuo de reapropiación privada de los bienes públicos: la expropiación de lo que es común.

El ascenso y la caída del Estado benefactor registrados durante el siglo XX es un ciclo más de esta espiral de apropiaciones públicas y privadas. La crisis del Estado providente significó principalmente que las estructuras de asistencia y distribución públicas, que se habían construido con fondos públicos, fueran privatizadas y expropiadas para que el sector privado obtuviera ganancias. La actual tendencia neoliberal a la privatización de los servicios de energía y comunicaciones es otra curva de la espiral que consiste en asignar a los negocios privados las redes de energía y comunicación construidas con enormes desembolsos de los dineros públicos. Los regímenes de mercado y el neoliberalismo sobreviven en virtud de estas apropiaciones de segunda, tercera y enésima naturaleza. Las tierras comunes, que alguna vez se consideraron la base del concepto de lo público, se expropian y transfieren a manos privadas y nadie puede elevar un dedo en contra. Lo público queda así disuelto, privatizado, incluso como concepto. O, en realidad, la relación inmanente entre lo público y lo común es reemplazada por el poder trascendente de la propiedad privada.

No es nuestra intención ponernos a lamentar aquí la destrucción y la expropiación llevada continuamente a cabo por el capitalismo en todo el mundo, aun cuando resistirse a su fuerza (y, en particular, resistir a la expropiación del Estado providente) sea por cierto una tarea importante y eminentemente ética. Antes bien, queremos preguntar cuál es la noción operativa de lo común en nuestros

días, en medio de la posmodernidad, la revolución de la información y las consecuentes transformaciones del modo de producción. En realidad, nos parece que hoy participamos de una comunidad más radical y profunda que la que se haya experimentado nunca antes en la historia del capitalismo. Nuestra realidad económica y social se define menos en virtud de los objetos materiales que se fabrican y consumen que a través de los servicios y las relaciones coproducidos. Producir significa cada vez más construir cooperación y comunidades cooperativas.

En la nueva situación, el concepto mismo de propiedad privada, entendido como el derecho exclusivo a usar un bien y disponer de toda la riqueza que derive de su posesión, tiene cada vez menos sentido. En este nuevo marco, cada vez hay menos bienes que puedan ser poseídos y usados de manera exclusiva; es la comunidad la que produce y la que, al producir, se reproduce y redefine a sí misma. El fundamento de la concepción moderna clásica de propiedad privada ha quedado hasta cierto punto disuelto en el modo posmoderno de producción.

Alguien podría objetar, sin embargo, que esta nueva condición social de producción no ha debilitado en modo alguno los regímenes jurídicos y políticos de la propiedad privada. La crisis conceptual de la propiedad privada no se traslada a una crisis en la práctica y, en cambio, el régimen de expropiación privada tiende a aplicarse universalmente. Esta objeción sería válida si no fuera porque, en el contexto de la producción lingüística y cooperativa, el trabajo y la propiedad común tienden a superponerse. La propiedad privada, a pesar de sus poderes jurídicos, no puede evitar convertirse en un concepto cada vez más abstracto y trascendental y, por consiguiente, cada vez más desconectado de la realidad.

Una nueva noción de las «tierras comunes» habrá de emerger en este terreno. En ¿Qué es la filosofía?, *Deleuze y Guattari afirman que en la era contemporánea y en el contexto de la producción comunicativa e interactiva, la construcción de conceptos no es sólo una operación epistemológica, sino también un proyecto ontológico. Construir conceptos y lo que estos autores llaman «nombres comunes» es en realidad una actividad que combina la inteligencia y la acción de la multitud y la hace trabajar en conjunto. Construir conceptos significa hacer realidad un proyecto que es una comunidad. No hay otra manera de construir conceptos que no sea trabajando en común. Esta comunidad es, desde el punto de vista de la fenomenología de la producción, desde el punto de vista de la epistemología del concepto y desde el punto de vista de la práctica, un proyecto en el que la multitud está incluida plenamente.* Las «tierras comunes» son la encarnación, la producción y la liberación de las multitudes. *Rousseau decía que la primera persona que quiso obtener una porción de la naturaleza para que fuera de su exclusiva posesión y la transformó en la forma trascendente de la propiedad privada fue quien inventó el mal. El bien, por el contrario, es lo común.*

Capítulo 14

UNA CONSTITUCIÓN MIXTA

> Uno de los aspectos maravillosos de la autopista de la información es que la equidad virtual es mucho más fácil de lograr que la equidad del mundo real [...]. En el mundo virtual todos somos criaturas iguales.
>
> BILL GATES

El cambio de paradigma de la producción que tiende al modelo en red impulsó el poder creciente de las grandes empresas transnacionales más allá de las fronteras tradicionales de los Estados-nación. La novedad de este fenómeno sólo se comprende acabadamente en el contexto de las prolongadas luchas de poder libradas entre los capitalistas y el Estado. La historia de este conflicto suele tergiversarse fácilmente. El aspecto más significativo que debería tenerse en cuenta es que, a pesar del constante antagonismo que enfrentó siempre a los capitalistas y el Estado, en realidad, la relación sólo es conflictiva cuando se considera a los capitalistas individualmente.

Marx y Engels caracterizan al Estado como la junta ejecutiva que administra los intereses de los capitalistas; con esto quieren decir que, aunque la acción del Estado a veces contradiga los intereses de los capitalistas individuales, en el largo plazo siempre tiende a favorecer el interés de los capitalistas en su conjunto, es decir, el sujeto colectivo del capital social como un todo.[1] Siguiendo este razonamiento, la competencia entre los capitalistas, por libre que sea, no garantiza el bien común del capitalista colectivo, puesto que su afán egoísta inmediato por las ganancias es fundamentalmente miope. El Estado es necesario para mediar con prudencia en los intereses de los capitalistas individuales y elevarlos en función del interés colectivo del capital. De ello se desprende que los capitalistas se opondrán a los poderes del Estado, aun cuando el Estado esté obrando en favor del interés colectivo de todos los capitalistas. En la perspectiva del capital social total, este conflicto es en realidad una feliz dialéctica virtuosa.

CUANDO LOS GIGANTES GOBIERNAN LA TIERRA

La dialéctica entre el Estado y el capital adoptó diferentes configuraciones en las diferentes etapas del desarrollo capitalista. Una rápida y so-

mera periodización nos ayudará a presentar al menos los rasgos básicos de esta dinámica. En los siglos XVIII y XIX, mientras el capitalismo se establecía plenamente en Europa, el Estado administraba los asuntos del capital social total, pero para hacerlo requería poderes de intervención relativamente moderados. En una perspectiva retrospectiva (y hasta cierto punto deformada), este período ha llegado a considerarse como la edad de oro del capitalismo europeo, caracterizado por el libre comercio entre capitalistas relativamente pequeños. Antes del despliegue pleno de las poderosas administraciones coloniales, el capital europeo operaba aun con menos restricciones en los territorios situados fuera de sus Estados-nación. Al operar en los territorios coloniales y precoloniales, las compañías capitalistas eran en gran medida soberanas y establecían su propio monopolio de fuerza, su propia policía y sus propios tribunales. La Compañía Holandesa de las Indias Orientales, por ejemplo, gobernó con sus propias estructuras de soberanía los territorios que explotaba en Java hasta fines del siglo XVIII. Aun después de que la compañía fuera disuelta en 1800, el capital continuó gobernando relativamente libre de la mediación o el control del Estado.[2] La situación era muy semejante en el caso de las colonias británicas de África y el sur de Asia. La soberanía de la Compañía de las Indias Orientales perduró hasta que la Ley de las Indias Orientales dictada en 1858 la colocó bajo el mando de la reina, y en el sur de África el libre reinado de los aventureros y empresarios capitalistas se prolongó hasta el final del siglo.[3] De modo que este período se caracterizó por la necesidad relativamente escasa de intervención estatal, tanto en el interior de las grandes potencias como fuera de ellas: en los Estados-nación europeos, los capitalistas individuales se dejaban gobernar (en beneficio de su propio interés colectivo) sin grandes conflictos, y en los territorios coloniales eran efectivamente soberanos.

La relación entre el Estado y el capital cambió gradualmente en el siglo XIX y a comienzos del siglo XX cuando las crisis empezaron a constituir una amenaza cada vez mayor para el desarrollo del capital. En Europa y en los Estados Unidos, las corporaciones, los trusts y los cárteles crecieron hasta el punto de formar verdaderos monopolios de industrias específicas y de grupos de industrias que se extendían mucho más allá de las fronteras nacionales. La fase del monopolio planteaba una amenaza directa a la riqueza del capitalismo, puesto que erosionaba la competencia entre capitalistas que es la savia del sistema.[4] La formación de monopolios o semimonopolios también socavaba las capacidades administrativas del Estado y así las enormes corporaciones obtenían el poder de imponer sus intereses particulares por encima del interés del capitalista colectivo. En consecuencia, se desencadenó una serie de disputas en las cuales el Estado procuró establecer su dominio sobre las grandes empresas, aprobando leyes antitrust, elevando los impuestos y las tarifas y extendiendo la regu-

lación estatal de las empresas. También en los territorios coloniales, las actividades no controladas de las compañías soberanas y los capitalistas aventureros provocaron cada vez más crisis. Por ejemplo, la rebelión india de 1857 contra los poderes de la Compañía de Indias Orientales alertó al gobierno británico acerca de los desastres que podían provocar los capitalistas coloniales si no se los controlaba. La ley de la India aprobada por el Parlamento británico al año siguiente fue una respuesta directa a la situación potencial de crisis. Las potencias europeas establecieron gradualmente administraciones plenamente articuladas y eficientes en los territorios coloniales, con lo cual recuperaron de manera efectiva el dominio de la actividad económica y social colonial, colocándola bajo la jurisdicción de los Estados-nación y garantizando así los intereses del capital social total contra las crisis. Interna y externamente, los Estados-nación se vieron obligados a intervenir con mayor energía para proteger los intereses del capital social total contra los capitalistas individuales.

Hoy ha madurado plenamente una tercera fase de esta relación, en la cual las grandes compañías transnacionales han superado efectivamente la jurisdicción y la autoridad de los Estados-nación. Parecería pues que esta dialéctica que ha durado siglos llega a su fin: *¡el Estado ha sido derrotado y las grandes empresas hoy gobiernan la Tierra!* En los últimos años han aparecido numerosos estudios de orientación izquierdista que interpretan este fenómeno desde una perspectiva apocalíptica; sostienen que esta situación amenaza con poner a la humanidad en las manos de las grandes compañías capitalistas que operan ya sin ninguna restricción y añoran los antiguos poderes protectores de los Estados-nación.[5] Por su parte, los defensores del capital celebran el advenimiento de una nueva era de desregulación y libre mercado. Sin embargo, si esto fuera realmente así, si el Estado en realidad hubiera dejado de manejar los asuntos del capital colectivo y hubiera terminado la dialéctica virtuosa de conflicto entre el Estado y el capital, ¡quienes más deberían temerle al futuro son los capitalistas! Sin el Estado, el capital social carece de los medios para proyectar y realizar sus intereses colectivos.

En realidad, no es adecuado decir que la fase contemporánea se caracteriza por la victoria de las empresas capitalistas sobre el Estado. Aunque las compañías transnacionales y las redes globales de producción y circulación socavaron los poderes de los Estados-nación, el Estado continúa funcionando y los elementos constitucionales se han desplazado efectivamente a otros niveles y dominios. Tenemos que hacer un examen más minucioso del proceso mediante el cual cambió la relación entre el Estado y el capital. Ante todo, tenemos que reconocer la crisis de las relaciones políticas en el contexto nacional. A medida que el concepto de soberanía nacional pierde su efectividad, también la pierde la llamada autonomía de lo político.[6] Hoy no tiene razón de ser ninguna noción de la política que la

entienda como una esfera independiente donde se determina el consenso y como una esfera de mediación entre fuerzas sociales. Actualmente, el consenso está determinado más significativamente por factores económicos tales como los equilibrios de los balances comerciales y la especulación sobre el valor de las monedas. El control de estos movimientos ya no está en manos de las fuerzas políticas, tradicionalmente concebidas como las representantes de la soberanía, y el consenso ya no se determina mediante los mecanismos tradicionales de mediación política, sino por otros medios. El gobierno y la política llegan a estar completamente integrados en el sistema de dominio transnacional. Los controles se articulan a través de una serie de cuerpos y funciones transnacionales. Esto es igualmente cierto en el caso de los mecanismos de mediación política, que en realidad funcionan a través de las categorías de la mediación burocrática y la sociología administrativa antes que a través de las categorías políticas tradicionales de la mediación de conflictos y la conciliación del conflicto de clases. La política no desaparece; lo que desaparece es toda noción de autonomía de lo político.

La decadencia de cualquier esfera política autónoma indica además la decadencia de todo espacio independiente donde pueda florecer la revolución dentro del régimen político nacional o donde sea posible transformar el espacio social utilizando los instrumentos del Estado. Así es como la idea tradicional del contrapoder y la idea de la resistencia contra la soberanía moderna en general se vuelven cada vez más irrealizables. Esta situación se asemeja en ciertos aspectos a la que afrontaba Maquiavelo en una época diferente: la patética y desastrosa derrota de la revolución o la resistencia «humanistas» a manos de los poderes del principado soberano, el primer Estado moderno. Maquiavelo reconocía que las acciones de los héroes individuales (al estilo de los héroes de Plutarco) ya no eran capaces siquiera de rozar la nueva soberanía del principado. Habría que hallar un nuevo tipo de resistencia que se adecuara a las nuevas dimensiones de la soberanía. También hoy podemos ver que las formas tradicionales de resistencia, tales como las organizaciones institucionales de trabajadores que se desarrollaron a lo largo de la mayor parte de los siglos XIX y XX, comenzaron a perder su poder. Una vez más hay que inventar un nuevo tipo de resistencia.

Finalmente, la decadencia de las esferas tradicionales de la política y la resistencia se complementa con la transformación del Estado democrático cuyas funciones se integran en los mecanismos de mando del nivel global de las grandes empresas transnacionales. El modelo democrático nacional de explotación administrada por el Estado funcionó en los países capitalistas dominantes mientras pudo regular de manera dinámica los conflictos que se hicieron cada vez más numerosos; en otras palabras, funcionó mientras estuvo en condiciones de mantener vivos el potencial de desarrollo y la

utopía de la planificación estatal, sobre todo, mientras las estructuras unitarias estatales pudieran situarse por encima de esa especie de dualismo de poder determinado en cada país individual por la lucha de clases. En la medida en que esas condiciones fueron desapareciendo, tanto en términos reales como ideológicos, el Estado capitalista democrático nacional fue autodestruyéndose. La unidad de cada uno de los gobiernos comenzó a desarticularse y a dispersarse en una serie de cuerpos separados (bancos, organismos de planificación internacionales y otros que se sumaron a los demás cuerpos separados tradicionales) que progresivamente tendieron a buscar legitimidad en un nivel transnacional de poder.

El hecho de reconocer que las grandes empresas transnacionales extendieron su poder más allá y por encima del gobierno constitucional de los Estados-nación no debería hacernos suponer que los mecanismos y controles constitucionales como tales perdieron su fuerza, ni que las compañías transnacionales, relativamente libres de los Estados-nación, tiendan a competir y administrarse libremente. Lo que ha ocurrido es que las funciones constitucionales se trasladaron a otro nivel. Después de reconocer la decadencia del sistema constitucional nacional tradicional, lo que debemos hacer es indagar cómo se constitucionalizó el poder en un nivel supranacional o, para decirlo de otro modo, cómo comienza a formarse la constitución del imperio.

La pirámide de la constitución global

A primera vista y en un nivel de observación puramente empírico, el marco constitucional del nuevo mundo se presenta como un conjunto desordenado y hasta caótico de controles y organizaciones representativas. Estos elementos constitucionales globales están distribuidos en un amplio espectro de cuerpos (en Estados-nación, en asociaciones de Estados-nación y en organizaciones internacionales de toda índole); están divididos por función y por contenido (tales como organismos políticos, monetarios, de salud y de educación) y están atravesados por una variedad de actividades productivas. Sin embargo, si echamos una mirada más atenta, este conjunto desordenado contiene algunos puntos de referencia. Más que elementos ordenadores son matrices que delimitan horizontes relativamente coherentes dentro del desorden de la vida jurídica y política global. Cuando analizamos las configuraciones del poder global en sus diversos cuerpos y organizaciones, podemos reconocer una estructura piramidal compuesta por tres tercios progresivamente más amplios, cada uno de los cuales contiene a su vez varios niveles.

En el angosto pináculo de la pirámide hay una superpotencia, los Estados Unidos, que tiene la hegemonía del uso global de la fuerza, una su-

perpotencia que puede actuar sola, pero que prefiere actuar en colaboración con otras bajo el paraguas protector de las Naciones Unidas. Esta posición singular se afirmó definitivamente al finalizar la guerra fría y fue ratificada por primera vez en la guerra del Golfo. Aún dentro de este primer tercio y mientras la pirámide de ensancha levemente, se encuentra un grupo de Estados-nación que controla los principales instrumentos monetarios globales. Estos Estados-nación están unidos entre sí en una serie de organismos: el G-7, el Club de París y el de Londres, Davos, etcétera. Finalmente, en un tercer nivel de este primer tercio, un conjunto heterogéneo de asociaciones (que incluyen más o menos a las mismas potencias que ejercen la hegemonía en el plano militar y en el plano monetario) despliega el poder cultural y biopolítico en la esfera global.

Por debajo de este primer nivel superior de mando global unificado, hay un segundo tercio cuyo dominio se distribuye ampliamente por el mundo y que pone énfasis no tanto en la unificación como en la articulación. Este tercio está estructurado principalmente por las redes que han extendido a través del mercado mundial las grandes empresas capitalistas transnacionales: redes de flujos de capital, de flujos de tecnología, de flujos de poblaciones, etcétera. Estas organizaciones productivas que forman y abastecen a los mercados se extienden transversalmente bajo el paraguas protector y la garantía del poder central que constituye el primer tercio del poder global. Si tuviéramos que retomar la antigua noción de la Ilustración según la cual para construir los sentidos basta pasar una rosa frente al rostro de la estatua, podríamos decir que las grandes compañías internacionales dan vida a la rígida estructura del poder central. En efecto, a través de la distribución global de capitales, tecnologías, bienes y poblaciones, las grandes empresas transnacionales construyen vastas redes de comunicación y satisfacen necesidades. El único y unívoco pináculo del mando mundial se articula así mediante las corporaciones transnacionales y la organización de los mercados. El mercado mundial homogeneiza los territorios y a la vez los diferencia, trazando así una nueva geografía del globo. Todavía en el segundo tercio, en un nivel que a menudo está subordinado al poder de las empresas transnacionales, reside el conjunto general de los Estados-nación soberanos que ahora consisten esencialmente en organizaciones locales, territorializadas. Los Estados-nación cumplen varias funciones: la mediación política respecto de las potencias hegemónicas globales, la negociación con las grandes empresas transnacionales y la redistribución del ingreso de acuerdo con las necesidades biopolíticas que existen dentro de sus propios territorios limitados. Los Estados-nación son filtros del flujo de circulación global y reguladores de la articulación del mando global; en otras palabras, captan y distribuyen los flujos de riqueza desde el poder global y hacia él y disciplinan a sus propias poblaciones en la medida en que aún pueden hacerlo.

Finalmente, el tercer tercio de la pirámide, que es el más amplio, está conformado por grupos que representan los intereses populares en el ordenamiento de poder global. Las multitudes no pueden incorporarse directamente en las estructuras del poder global, sino que deben pasar por el filtro de los mecanismos de representación. ¿Qué grupos y organizaciones cumplen la función contestataria y/o legitimadora de la representación popular en las estructuras del poder global? ¿Quién representa al pueblo en la constitución global? Y, lo que es más importante aún, ¿qué fuerzas y procesos transforman a la multitud en un pueblo que puede luego ser representado en la constitución global? En muchos casos, los Estados-nación tienen asignado este rol, particularmente el colectivo de Estados subordinados o menores. En el seno de la Asamblea General de las Naciones Unidas, por ejemplo, grupos de Estados-nación subordinados, la mayoría numérica, pero la minoría desde el punto de vista del poder, funcionan como una restricción y al mismo tiempo una legitimación, al menos simbólicas, de las potencias mayores. En este sentido se concibe que el mundo entero está representado en el ámbito de la Asamblea General de la ONU y en otros foros globales. Puesto que los Estados-nación están presentes allí (tanto los países más o menos democráticos como los regímenes autoritarios) como representantes de la voluntad de sus pueblos, la representación de los Estados-nación en una escala global sólo puede reclamar la voluntad popular en dos etapas, a través de dos niveles de representación: el Estado-nación representa al pueblo que a su vez representa a la multitud.

Con todo, los Estados-nación no son ciertamente las únicas organizaciones que construyen y representan al pueblo en la nueva disposición global. También en este tercer tercio de la pirámide, el pueblo global está representado más clara y directamente, no por los organismos gubernamentales, sino por una variedad de organizaciones que son, al menos relativamente, independientes del Estado-nación y el capital. Con frecuencia se interpreta que estas organizaciones funcionan como las estructuras de una sociedad civil global, canalizando las necesidades y los deseos de la multitud en formas que pueden estar representadas dentro del funcionamiento de las estructuras de poder globales. En esta nueva forma global aún podemos reconocer algunos ejemplos de los componentes tradicionales de la sociedad civil, tales como los medios y las instituciones religiosas. Desde hace mucho tiempo, los medios han llegado a representar la voz y hasta la conciencia del pueblo en oposición al poder de los Estados y a los intereses privados del capital. Se los juzga como un instrumento de freno y equilibrio respecto de la acción gubernamental, que ofrece una visión objetiva e independiente de todo aquello que el pueblo quiere o necesita saber. Sin embargo, hace tiempo que se ha hecho evidente que, en realidad, los medios con frecuencia no son precisamente in-

dependientes, por un lado, del capital y, por el otro, de los Estados.[7] Las organizaciones religiosas son un sector de las instituciones no gubernamentales que representan al pueblo desde mucho tiempo antes. El auge de los fundamentalismos religiosos (tanto islámicos como cristianos), en la medida en que éstos representan al pueblo contra el Estado, tal vez debería entenderse como componente de esta nueva sociedad civil global, pero cuando tales organizaciones religiosas le hacen frente al Estado, a menudo tienden a transformarse en el Estado.

Las fuerzas más nuevas y tal vez más importantes que han surgido en la sociedad civil global se conocen con el nombre de organizaciones no gubernamentales (ONG). La expresión ONG no ha recibido una definición muy rigurosa, pero podríamos decir que entra en esta categoría cualquier organización que pretende representar al pueblo y operar en su interés, independientemente (y frecuentemente en contra) de las estructuras del Estado. Muchos observadores consideran en realidad que las ONG son sinónimos de «organizaciones del pueblo» porque parten de la idea de que el interés del pueblo difiere del interés del Estado.[8] Estas organizaciones operan en el nivel local, el nacional y el supranacional. De modo que la expresión ONG agrupa a un conjunto enorme y heterogéneo de organizaciones: a comienzos de la década de 1990 se informó que existían más de dieciocho mil ONG en todo el mundo. Algunas de estas organizaciones cumplen una función semejante a la función sindicalista tradicional de las asociaciones gremiales (tales como la Asociación de Trabajadoras Autónomas de Ahmedabad, en la India); otras continúan la vocación misionera de las sectas religiosas (tales como los Servicios de Socorro Católicos) y otras procuran representar a poblaciones que no están representadas por los Estados-nación (como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas). Sería fútil pretender caracterizar el funcionamiento de esta vasta y heterogénea serie de organizaciones con una única definición.[9]

Algunos críticos afirman que las ONG, puesto que se sitúan por fuera del poder estatal y con frecuencia están en conflicto con él, son compatibles con el proyecto neoliberal del capital global e incluso están a su servicio. Mientras el capital global ataca los poderes del Estado-nación desde arriba, sostienen algunos autores, las ONG aplican una «estrategia paralela "desde abajo"» y presentan la «cara comunitaria» del neoliberalismo.[10] Ciertamente, podría ser verdad que las actividades de muchas ONG sirven para fomentar el proyecto neoliberal del capital global, pero habría que destacar con prudencia que esta idea no es adecuada para definir las actividades de todas las ONG, entendidas como categoría. El hecho de que sean no gubernamentales o que hasta se opongan a los poderes de los Estados-nación no coloca a estas organizaciones directamente en las filas de los intereses del capital. Hay muchas maneras de estar fuera del Estado y de oponerse a él y el proyecto neoliberal es sólo una de esas maneras.

Desde el punto de vista de nuestra argumentación y en el contexto del imperio, nos interesa más un subconjunto de ONG que se esfuerzan por representar, al menos entre nosotros, a aquellos que no pueden representarse a sí mismos. Estas ONG que a veces se suelen caracterizar, de manera amplia, como organizaciones humanitarias, son en realidad las que han llegado a situarse entre las más poderosas y prominentes en el orden global contemporáneo. Su mandato no es realmente acrecentar los intereses particulares de ningún grupo limitado, sino que consiste más bien en representar directamente los intereses humanos globales y universales. Las organizaciones de derechos humanos (tales como Amnistía Internacional y Americas Watch), los grupos pacifistas (como Witness of Peace y Shanti Sena) y los organismos de socorros médicos y alimentarios (tales como Oxfam y Médicos sin Fronteras) defienden la vida humana contra la tortura, la inanición, la masacre, la prisión y los asesinatos políticos. Su acción política se basa en un llamamiento moral universal: lo que está en juego es la vida misma. En este sentido, quizás sea inexacto decir que estas ONG representan a aquellos que no pueden representarse a sí mismos (las poblaciones en guerra, los pueblos que mueren de hambre, etcétera) y hasta que representan al pueblo global en su totalidad. Hacen más que eso. Lo que en verdad representan es la fuerza vital que sustenta al pueblo y así transforman la política en una cuestión de vida genérica, de vida en toda su generalidad. Estas ONG extienden sus ramificaciones en toda la extensión del biopoder; son los capilares de las redes contemporáneas de poder o (para retomar nuestra metáfora general) son la base ancha del triángulo del poder global. Aquí, en este nivel más amplio, más universal, las actividades de estas ONG coinciden con las labores del imperio «más allá de la política», en el terreno del biopoder, satisfaciendo las necesidades de la vida misma.

Polibio y el gobierno imperial

Si tomamos cierta distancia del plano empírico de descripción, pronto podemos reconocer que la división tripartita de las funciones y elementos presentada nos permite entrar directamente en la problemática del imperio. En otras palabras, la situación empírica contemporánea se parece a la descripción teórica del poder imperial como la forma suprema de gobierno que construyó Polibio en el caso de Roma y que la tradición europea nos legó.[11] Para Polibio, el Imperio romano representaba el pináculo del desarrollo político porque reunía las tres formas «buenas» de poder: la monarquía, la aristocracia y la democracia, encarnadas en las figuras del emperador, el senado y los *comitia* populares. El imperio impedía que estas buenas formas cayeran en el círculo vicioso de la corrupción por el

cual la monarquía se transforma en tiranía, la aristocracia en oligarquía y la democracia en oclocracia o anarquía.

De acuerdo con el análisis de Polibio, la monarquía afirma la unidad y continuidad del poder. Es el fundamento y la instancia última del gobierno imperial. La aristocracia define la justicia, la medida y la virtud y articula sus redes en toda la extensión de la esfera social. Vigila la reproducción y circulación del gobierno imperial. Finalmente, la democracia organiza a la multitud de acuerdo con un esquema de representación, de modo tal que sea posible colocar al pueblo bajo el mando del régimen y obligar a éste a satisfacer las necesidades del pueblo. La democracia garantiza la disciplina y la redistribución. El imperio con el que tenemos que vérnoslas hoy también está constituido –*mutatis mutandis*– por un equilibrio funcional entre esas tres formas de poder: la unidad monárquica del poder y su monopolio global de la fuerza; las articulaciones aristocráticas que se establecen a través de las grandes empresas transnacionales y los Estados-nación, y los *comitia* democráticos y representativos, encarnados ahora en la forma de los Estados-nación junto con los diversos tipos de ONG, las organizaciones de los medios y otros organismos «populares». Podría decirse que la constitución imperial venidera reúne las tres buenas clasificaciones tradicionales de gobierno en una relación que es formalmente compatible con el modelo de Polibio, aun cuando, por cierto, sus contenidos son muy diferentes de las fuerzas sociales y políticas del Imperio romano.

Podemos advertir en qué nos aproximamos y en qué nos alejamos del modelo polibiano del poder imperial si nos situamos en la genealogía de las sucesivas interpretaciones de Polibio que se dieron en la historia del pensamiento político europeo. La principal línea de interpretación nos llega a través de Maquiavelo y el Renacimiento italiano; es la que animó la tradición maquiavelista en los debates anteriores y posteriores a la revolución inglesa y, finalmente, alcanzó su más elevada aplicación en el pensamiento de los Padres Fundadores y el bosquejo de la Constitución de los Estados Unidos.[12] El cambio clave experimentado en el curso de esta tradición interpretativa fue la transformación del modelo clásico *tripartito* de Polibio en un modelo *trifuncional* de construcción constitucional. En una sociedad aún medieval y protoburguesa como la Florencia de Maquiavelo o hasta en la Inglaterra prerrevolucionaria, la síntesis de Polibio se concebía como un edificio que unía tres cuerpos de distinta clase: a la monarquía correspondía la unión y la fuerza; a la aristocracia, la tierra y el ejército, y a la burguesía, la ciudad y el dinero. Para que el Estado funcionara apropiadamente, todo conflicto posible entre estos cuerpos debía resolverse teniendo en cuenta el interés de la totalidad. Sin embargo, en la ciencia política moderna, desde Montesquieu a los Federalistas, esta síntesis se transformó en un modelo que regulaba *no los cuerpos, sino*

las funciones.[13] Se consideraba que los grupos y las clases sociales encarnaban funciones: la ejecutiva, la judicial y la representativa. Estas funciones se separaban de los sujetos sociales o las clases productivas que las representaban y se presentaban en cambio como elementos jurídicos puros. Las tres fuerzas estaban pues organizadas en un equilibrio que, formalmente, era el mismo que antes había sustentado la solución entre las clases. Era un equilibrio de frenos y nivelación, de pesos y contrapesos, que continuamente se las ingeniaba para reproducir la unidad del Estado y la coherencia de sus partes.[14]

Nos parece que, en ciertos aspectos, el antiguo modelo original de Polibio se asemeja más a nuestra realidad que la transformación de aquel modelo hecha por la tradición liberal moderna. Hoy volvemos a estar en una fase genética del poder y su acumulación, en la cual las funciones se conciben principalmente desde la perspectiva de las relaciones y la materialidad de la fuerza, antes que desde el punto de vista de un posible equilibrio y la formalización de una organización definitiva total. En esta fase de la constitución del imperio no se da la mayor prioridad a las demandas expresadas por el desarrollo moderno del constitucionalismo (tales como la división de poderes y la legalidad formal de los procedimientos) (véase el capítulo 1).

Hasta podría sostenerse que nuestra experiencia de la constitución (en formación) del imperio es, en realidad, el desarrollo y la coexistencia de las formas «malas» de gobierno, antes que de las formas «buenas», como pretende la tradición. En realidad, a primera vista, vemos todos los elementos de la constitución mixta como si los miráramos a través de una lente deformante. La monarquía, antes que sustentar la legitimación y la condición trascendente de la unidad del poder, se presenta como una fuerza policial global y, por lo tanto, como una forma de tiranía. La aristocracia transnacional parece preferir la especulación financiera a la virtud empresaria y, por consiguiente, se presenta como una oligarquía parasitaria. Finalmente, las fuerzas democráticas que en este marco debieran constituir el elemento activo y abierto de la maquinaria imperial se expresan más como fuerzas corporativas, como un conjunto de supersticiones y fundamentalismos, con lo cual dejan traslucir un espíritu conservador, si no ya francamente reaccionario.[15] Tanto en el interior de los Estados individuales como en el plano internacional, esta esfera limitada de «democracia» imperial está configurada como un *pueblo* (una particularidad organizada que defiende privilegios y propiedades establecidos) antes que como *multitud* (la universalidad de las prácticas libres y productivas).

UNA CONSTITUCIÓN HÍBRIDA

Sin embargo, el imperio que está surgiendo hoy no es, en realidad, una vuelta al antiguo modelo de Polibio, ni siquiera en su forma negativa o «mala». El ordenamiento contemporáneo se comprende mejor en términos posmodernos, es decir, como una evolución del modelo moderno liberal de una constitución mixta. El marco de la formalización jurídica, el mecanismo constitucional de garantías y el esquema de equilibrio son todos aspectos que se han transformado según dos ejes principales en este tránsito del terreno moderno al posmoderno.

El primer eje de transformación es el que tiene que ver con la naturaleza de los elementos que participan en la constitución mixta, un pasaje del modelo antiguo y moderno constituido por un *mixtum* de cuerpos o funciones separados, a un proceso de hibridación de las funciones gubernamentales que es el que se observa en la situación actual. Los procesos de la supeditación real, del sometimiento del trabajo al servicio del capital y la incorporación de la sociedad global dentro del imperio, obligan a las figuras del poder a destruir la medida y la distancia espaciales que definieron sus relaciones y a fusionar las figuras en formas híbridas. Esta mutación de las relaciones espaciales transforma el ejercicio del poder mismo. Ante todo, la monarquía imperial posmoderna implica el dominio de la unidad del mercado mundial y, por lo tanto, se apela a ella para garantizar la circulación de los bienes, las tecnologías y la fuerza laboral, para garantizar, en efecto, la dimensión colectiva del mercado. Los procesos de la globalización del poder monárquico, sin embargo, sólo pueden tener sentido cuando los consideramos atendiendo a la serie de hibridaciones que opera la monarquía con las demás formas de poder. La monarquía imperial no está localizada en un lugar separado y aislado y nuestro imperio posmoderno no tiene ninguna Roma. El cuerpo monárquico es en sí mismo multiforme y espacialmente difuso. Este proceso de hibridación se advierte aún con mayor claridad cuando se trata el desarrollo de la función aristocrática y, específicamente, el desarrollo y la articulación de las redes y los mercados productivos. En realidad, las funciones aristocráticas tienden a fusionarse inextricablemente con las funciones monárquicas. En el caso de la aristocracia posmoderna, el problema consiste no sólo en crear un conducto vertical entre un centro y una periferia para producir y vender mercancías, sino también en relacionar continuamente entre sí a un amplio espectro de productores y consumidores dentro de los mercados y entre los diversos mercados. Esta relación omnilateral entre la producción y el consumo se hace particularmente importante cuando la producción de mercancías tiende a definirse de manera predominante por los servicios inmateriales inmersos en las estructuras en red. Entonces, la hibridación se transforma en un ele-

mento central y condicionante de la formación de los circuitos de producción y circulación.[16] Finalmente, las funciones democráticas del imperio están determinadas dentro de estas mismas hibridaciones monárquicas y aristocráticas, con lo cual modifican las relaciones de estas últimas en algunos sentidos e introducen nuevas relaciones de fuerza. En los tres niveles, lo que antes se concebía como mezcla, que en realidad era la interacción orgánica de funciones que permanecían separadas y diferenciadas, ahora tiende a la hibridación de las funciones mismas. De modo que podemos presentar este primer eje de transformación como un paso de una *constitución mixta* a una *constitución híbrida.*

El segundo eje principal de la transformación constitucional, que demuestra tanto un desplazamiento de la teoría constitucional como una nueva cualidad de la constitución misma, se revela en el hecho de que, en la fase actual, el mando debe ejercerse cada vez en mayor medida sobre las dimensiones temporales de la sociedad y, por lo tanto, sobre la dimensión de la subjetividad. Debemos considerar hasta qué punto la instancia monárquica funciona no sólo como un gobierno mundial unificado de la circulación de los bienes, sino también como un mecanismo de la organización del trabajo social colectivo que determina las condiciones de su producción.[17] La instancia aristocrática debe desplegar su mando jerárquico y sus funciones de ordenamiento sobre la articulación transnacional de la producción y la circulación, no sólo a través de los instrumentos monetarios tradicionales, sino también y aún en mayor medida a través de los instrumentos y la dinámica de la cooperación de los actores sociales mismos. Los procesos de cooperación social deben formalizarse constitucionalmente como una función aristocrática. Finalmente, aunque tanto la función monárquica como la función aristocrática aluden a las dimensiones productiva y de la subjetividad de la nueva constitución híbrida, la clave de estas transformaciones reside en la instancia democrática, y la dimensión temporal de la instancia democrática debe referirse por último a la multitud. Con todo, nunca deberíamos olvidar que estamos aquí ante la sobredeterminación imperial de la democracia, en la cual se aprisiona a la multitud en aparatos de control flexibles y dúctiles. Aquí es precisamente donde debemos reconocer el salto cualitativo más importante: del paradigma disciplinario al paradigma de control del gobierno.[18] Se ejerce directamente el dominio sobre los movimientos de las subjetividades productivas y cooperadoras; las instituciones se forman y redefinen de modo continuo siguiendo el ritmo de estos movimientos y la topografía del poder ya no tiene que ver principalmente con las relaciones espaciales, sino que se inscribe más bien en los desplazamientos temporales de las subjetividades. Aquí encontramos una vez más el no lugar del poder que revelamos antes en nuestro análisis. El no lugar es el sitio donde se ejercen las funciones híbridas de control del imperio.

En este no lugar imperial, en el espacio híbrido que construye el proceso constitucional, aún hallamos la presencia continua e incontrolable de los movimientos subjetivos. Nuestra problemática continúa siendo semejante a la de la constitución mixta, pero ahora está cargada de la profunda intensidad de los desplazamientos, las modulaciones y las hibridaciones incluidas en el pasaje a la modernidad. Aquí, el movimiento de lo social a lo político y lo jurídico que siempre define los procesos constituyentes comienza a cobrar forma; aquí comienzan a emerger las relaciones recíprocas entre las fuerzas sociales y políticas que exigen reconocimiento formal en el proceso constitucional. Y, finalmente, es aquí donde las diversas funciones (monarquía, aristocracia y democracia) miden la fuerza de las subjetividades que las constituyen y procuran capturar segmentos de sus procesos constituyentes.

La lucha por la constitución

En este análisis de los procesos y figuras constitucionales del imperio, nuestro objetivo último es reconocer el terreno sobre el cual podrían emerger la protesta y las alternativas. En el imperio, como en realidad ocurrió en los regímenes moderno y antiguo, la constitución misma es un sitio de lucha, pero hoy la naturaleza de ese sitio y de esa lucha no es en modo alguno clara. Podemos concebir los lineamientos generales de la constitución imperial de nuestros días como una red de comunicación universal y rizomática en la cual se establecen relaciones desde y hacia todos los puntos o nodos. Paradójicamente, esa red parece estar completamente abierta y, a la vez, completamente cerrada a la lucha y a la intervención. Por un lado, su estructura permite formalmente que todos los sujetos de la red de relaciones estén presentes simultáneamente pero, por el otro lado, la red misma es un no lugar real, el no lugar por excelencia. La lucha por la constitución tendrá que librarse en este terreno ambiguo y cambiante.

Hay tres variables clave que habrán de definir esta lucha, variables que operan en el ámbito situado entre lo común y lo singular, entre lo axiomático del mando y la autoidentificación del sujeto y entre el intento del poder de producir subjetividad y la resistencia autónoma de los sujetos mismos. La primera variable tiene que ver con garantizar el funcionamiento de la red y asegurarse su control general, de modo tal que (positivamente) la red siempre pueda funcionar y (negativamente) no pueda funcionar en contra de quienes tienen el poder.[19] La segunda variable se refiere a aquellos que distribuyen los servicios en la red y a la pretensión de que estos servicios sean remunerados equitativamente, de modo tal que la red pueda sustentar y reproducir un sistema económico capitalista y, al mismo tiempo, producir la segmentación social y política que le es

propia.[20] Finalmente, la tercera variable se presenta dentro de la red misma. Tiene que ver con los mecanismos a través de los cuales se producen diferencias entre las subjetividades y con las formas en que se hacen funcionar tales diferencias dentro del sistema.

De acuerdo con estas tres variables, cada subjetividad debe llegar a ser un sujeto gobernado (en el primer sentido moderno del sujeto o súbdito [*subdictus*], el que está sometido a un poder soberano) en las redes de control y, al mismo tiempo, debe ser un agente independiente de producción y consumo dentro de esas redes. ¿Es realmente posible esta doble articulación? ¿Puede el sistema sustentar simultáneamente el sometimiento político y la subjetividad del productor/consumidor? Por cierto, no parece posible. En efecto, la condición fundamental de la existencia de la *red universal*, que es la hipótesis central de esta estructura constitucional, es que sea *híbrida*, y esto significa, desde el punto de vista de nuestro análisis, que el sujeto político sea efímero y pasivo, en tanto que el agente productor y consumidor debe estar presente y ser activo. Todo esto implica que la formación de una nueva constitución mixta, lejos de ser una simple repetición de un equilibrio tradicional, conduce a un desequilibrio fundamental entre los actores establecidos y, por consiguiente, a una nueva dinámica social que libera al sujeto productor y consumidor de los mecanismos de sumisión política (o al menos hace que su posición ante ellos sea ambigua). Aquí es donde parece surgir el sitio primario de la lucha, en el terreno de la producción y regulación de la subjetividad.

¿Es ésta realmente la situación que provocarán la transformación capitalista del modo de producción, los desarrollos culturales del posmodernismo y los procesos de constitución política del imperio? Ciertamente, aún no estamos en posición de llegar a esta conclusión. No obstante, podemos ver que en esta nueva situación, la estrategia de participación equilibrada y regulada, que siempre aplicaron las constituciones imperiales y liberales mixtas, debe hacer frente a nuevas dificultades y a la enérgica expresión de autonomía de las subjetividades productivas, individuales y colectivas, implicadas en el proceso. En el terreno de la producción y la regulación de la subjetividad y en la disyunción entre el sujeto político y el sujeto económico, aparentemente podemos identificar un campo real de lucha en el que pueden reabrirse todas las estrategias de la constitución y restablecerse los equilibrios entre fuerzas: una verdadera y real situación de crisis y, tal vez, eventualmente, de revolución.

El espectáculo de la constitución

Con todo, el campo de lucha que parece surgir de este análisis desaparece en cuanto consideramos los nuevos mecanismos mediante los cuales

se manipulan desde arriba estas redes híbridas.[21] En efecto, la sustancia que mantiene unidos los diversos cuerpos y funciones de la constitución híbrida es lo que Guy Debord llamó el espectáculo, un aparato integrado y difuso de imágenes e ideas que produce y regula la opinión y el discurso públicos.[22] En la sociedad del espectáculo, lo que alguna vez se imaginara como la esfera pública, el terreno abierto de participación e intercambio políticos, se evapora por completo. El espectáculo destruye toda forma colectiva de sociabilidad –al individualizar a los actores sociales en sus automóviles separados y frente a sus pantallas de video separadas– y, al mismo tiempo, impone una nueva sociabilidad masiva, una nueva uniformidad de acción y pensamiento. En este terreno del espectáculo, las formas tradicionales de lucha por la constitución llegan a ser inconcebibles.

La concepción común según la cual los medios (y particularmente la televisión) destruyeron la política es falsa sólo en la medida en que parece basada en una idealización de lo que eran la participación, el discurso y el intercambio políticos democráticos en épocas anteriores a esta era de los medios. La diferencia de la manipulación de la política a través de los medios no es en realidad una diferencia de naturaleza, sino que es sólo una diferencia de grado. En otras palabras, anteriormente existían, por cierto, numerosos mecanismos tendientes a moldear la opinión pública y la percepción pública de la sociedad, pero los medios contemporáneos suministran instrumentos inmensamente más poderosos para realizar esta tarea. Como dice Debord, en la sociedad del espectáculo sólo existe lo que aparece y los principales medios ejercen algo semejante al monopolio sobre lo que aparece ante la población en general. Esta ley del espectáculo es la que claramente rige en el ámbito de la política electoral manejada por los medios, un arte de la manipulación que probablemente se desarrolló primero en los Estados Unidos, pero que ahora se ha difundido en todo el mundo. El discurso del período electoral se concentra casi exclusivamente en cómo aparecen los candidatos, en el tiempo y circulación de las imágenes. Las principales cadenas de los medios ponen en escena una especie de espectáculo de segundo orden que reflexiona sobre (e indudablemente contribuye a modelar) el espectáculo montado por los candidatos y sus partidos políticos. Hasta las antiguas demandas de que las campañas políticas se concentraran menos en la imagen y más en las cuestiones de fondo y en los contenidos, que oíamos hasta no hace tanto tiempo, hoy parecen desesperanzadamente ingenuas. De manera similar, las nociones de que los políticos actúan como celebridades y de que las campañas políticas operan según la lógica de la publicidad –hipótesis que hace treinta años parecían radicales y escandalosas– hoy se dan por sentadas. El discurso político es un articulado puesto de venta y la participación política se ha reducido a seleccionar entre distintas imágenes consumibles.

Cuando decimos que el espectáculo implica la *manipulación por parte de los medios* de la opinión y la acción políticas, no pretendemos sugerir que haya un hombrecillo detrás de la cortina, un gran mago de Oz que controla todo lo que se ve, se piensa y se hace. No hay un único lugar de control que dictamine el espectáculo. Sin embargo, el espectáculo generalmente funciona *como si* realmente existiera tal punto de control central. Como dice Debord, el espectáculo es difuso y a la vez está integrado. Deberíamos reconocer que las teorías de la conspiración que sugieren la existencia de tramas gubernamentales y extragubernamentales de control global, y que por cierto han proliferado en las últimas décadas, son verdaderas y también falsas. Como explica maravillosamente Fredric Jameson en el contexto de los filmes contemporáneos, las teorías de la conspiración son un mecanismo tosco pero efectivo para aproximarse al funcionamiento de la totalidad.[23] El espectáculo de la política funciona *como si* los medios, las fuerzas armadas, el gobierno, las empresas transnacionales, las instituciones financieras globales, etcétera, estuvieran consciente y directamente dirigidos por un único poder, aunque en realidad no lo estén.

La sociedad del espectáculo gobierna esgrimiendo un arma muy antigua. Ya hace tiempo Hobbes reconocía que para lograr la dominación efectiva «la pasión que hay que tener en cuenta es el temor».[24] Para Hobbes, el temor es lo que establece y asegura el orden social y aún hoy el miedo es el mecanismo primario de control que impera en la sociedad del espectáculo.[25] Aunque el espectáculo parezca funcionar a través del deseo y el placer (el deseo de obtener bienes y el placer de consumir), en realidad opera mediante la comunicación del temor, o mejor aún, el espectáculo crea formas de deseo y placer que están íntimamente entretejidas con el temor. En el lenguaje vernáculo de la filosofía europea moderna temprana, la comunicación del temor se llamaba *superstición*. Y en realidad, la política del miedo siempre se difundió a través de algún tipo de superstición. Lo que ha cambiado son las formas y los mecanismos de las supersticiones que comunican temor.

El espectáculo del temor que aúna la constitución híbrida posmoderna y la manipulación de lo público y lo político por parte de los medios ciertamente impide que se forme un terreno propicio para la lucha por la constitución imperial. Parece que no quedara ningún lugar ni ninguna fuerza para oponer alguna resistencia; sólo existe una máquina implacable de poder. Es importante reconocer el poder del espectáculo y la imposibilidad de que se den las formas tradicionales de lucha, pero éste no es el final de la historia. Los antiguos sitios y las antiguas formas de lucha están en decadencia, pero surgen otras nuevas, más poderosas. El espectáculo del orden imperial no es un mundo acorazado, sino que en verdad ofrece la posibilidad real de ser derrocado y nuevos potenciales para la revolución.

Capítulo 15

LA SOBERANÍA CAPITALISTA O LA ADMINISTRACIÓN DE LA SOCIEDAD GLOBAL DE CONTROL

Mientras una sociedad se funde en el dinero, nunca tendrá una cantidad suficiente.

LEAFLET,
Huelga de París de diciembre de 1995

Ésta es la abolición del modo capitalista de producción dentro del modo capitalista de producción mismo y, por lo tanto, es una contradicción autoinvalidante, que se presenta *prima facie* como un mero punto de transición a una nueva forma de producción.

KARL MARX

El capital y la soberanía bien podrían parecer un par contradictorio. La soberanía moderna se basa fundamentalmente en la idea de que el soberano –sea éste el príncipe, el Estado, la nación o hasta el pueblo– *trasciende* el plano social. Hobbes estableció la metáfora espacial de la soberanía para todo el pensamiento político moderno en su Leviatán unitario que se eleva por encima de la sociedad y la multitud y extiende su poder sobre ellas. El soberano es el valor excedente del poder que cumple la función de resolver o diferir la crisis de la modernidad. Además la soberanía moderna opera, como ya lo hemos visto en detalle, creando y manteniendo fronteras fijas entre los territorios, las poblaciones, las funciones sociales, etcétera. Por lo tanto, la soberanía es además un excedente de código, una sobrecodificación de los flujos y funciones sociales. En otras palabras, la soberanía opera a través de las estrías que traza en el campo social.

El capital, por el contrario, opera en el plano de la inmanencia, a través de puntos de transmisión y redes de relaciones de dominación, sin necesidad de contar con un centro trascendente de poder. Históricamente, tiende a destruir las fronteras sociales tradicionales, a expandirse a través de los territorios y a incluir siempre nuevas poblaciones en sus procesos. De acuerdo con la terminología de Deleuze y Guattari, el capital funciona a través de una decodificación generalizada de los flujos, una desterritorialización masiva y, luego, a través de las conjunciones de estos flujos desterritorializados y decodificados.[1] Podemos comprender el funcionamiento desterritorializador e inmanente del capital en tres aspec-

tos primarios que ya Marx había analizado. Primero, en los procesos de acumulación primitiva, el capital separa las poblaciones de sus territorios específicamente codificados y las pone en movimiento. Despeja los Estados y crea un proletariado «libre». En su marcha infatigable a través del mundo, el capital destruye las culturas tradicionales y las organizaciones sociales para crear las redes y los itinerarios de un único sistema cultural y económico de producción y circulación. Segundo, el capital pone todas las formas de valor en un mismo plano común y las vincula a través del dinero, su equivalente general. El capital tiende a reducir toda forma previamente establecida de jerarquía, títulos y privilegios al nexo del dinero, esto es, a términos económicos cuantitativos y conmensurables. Tercero, las leyes por las que se rige el capital no son leyes superiores que dirigen las operaciones del capital desde las alturas, sino que son leyes históricamente variables, inmanentes al funcionamiento mismo del capital: las leyes de la tasa de ganancias, la tasa de explotación, la realización del valor excedente, etcétera.

Por consiguiente, el capital no necesita de un poder trascendente, sino que demanda un mecanismo de control que resida en el plano de la inmanencia. A través del desarrollo social del capital, los mecanismos de la soberanía moderna –los procesos de codificación, sobrecodificación y recodificación que imponían un orden trascendente que ejercía su poder sobre un terreno social limitado y segmentado– han sido reemplazados progresivamente por una *axiomática:* esto es, un conjunto de ecuaciones y relaciones que determina y combina variables y coeficientes inmediata e igualmente a través de los diversos ámbitos, sin remitirse a definiciones o términos previos y establecidos.[2] La característica principal de tal axiomática es que las relaciones son anteriores a sus términos. Dicho de otro modo, dentro de un sistema axiomático, los postulados «no son proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas, puesto que contienen *variables* relativamente indeterminadas. Sólo cuando asignamos a estas variables valores particulares, es decir, cuando las sustituimos por constantes, los postulados llegan a ser proposiciones, verdaderas o falsas, de acuerdo con las constantes elegidas».[3] El capital opera precisamente a través de tal axiomática de funciones proposicionales. La equivalencia general del dinero hace que todos los elementos participen en relaciones cuantificables, conmensurables, y luego las leyes inmanentes o las ecuaciones del capital determinan el despliegue y la relación de los elementos de acuerdo con las constantes particulares con las que se sustituyeron las variables de las ecuaciones. Del mismo modo que una axiomática desestabiliza cualquier término y definición previos a las relaciones de deducción lógica, el capital quita del medio todas las barreras establecidas de la sociedad precapitalista y, a medida que el capital se realiza en el mercado mundial, hasta las fronteras del Estado-nación terminan por desdibujarse contra ese telón de

fondo. El capital tiende a crear un espacio uniforme definido por flujos no codificados, flexibilidad, modulación continua y una creciente nivelación.[4]

La trascendencia de la soberanía moderna tropieza así con la inmanencia del capital. Históricamente, el capital se ha sustentado en la soberanía y en el apoyo de sus estructuras de derecho y de fuerza, pero continuamente esas mismas estructuras contradicen, en principio, y obstruyen, en la práctica, la operación del capital, con lo cual finalmente obstaculizan su desarrollo. Toda la historia de la modernidad que hemos esbozado hasta aquí podría entenderse como la evolución de los intentos de negociar y mediar en esta contradicción. El proceso histórico de mediación no ha sido un acto equitativo de dar y recibir sino que, antes bien, constituyó un movimiento unilateral desde la posición trascendente de la soberanía al plano de inmanencia del capital. Foucault traza este movimiento en su análisis de la transición operada en el dominio europeo entre los siglos XVII y XVIII, desde la «soberanía» (una forma absoluta de soberanía centralizada en la voluntad y la persona del príncipe) y la «gubernamentalidad» (una forma de soberanía expresada a través de una economía descentralizada de gobierno y administración de los bienes y las poblaciones).[5] Es importante señalar que este paso de una forma de soberanía a otra coincide con el temprano desarrollo y la expansión del capital. Cada uno de los paradigmas modernos de soberanía sustenta en realidad la operación del capital en un período histórico específico, pero, al mismo tiempo, opone obstáculos al desarrollo del capital que eventualmente éste tiene que superar. Esta relación gradual tal vez sea la problemática central que debe abordar cualquier teoría del Estado capitalista.

La sociedad civil sirvió en un período histórico como mediador entre las fuerzas inmanentes del capital y el poder trascendente de la soberanía moderna. Hegel adoptó la expresión «sociedad civil» de su lectura de los economistas británicos y la entendió como una mediación entre los esfuerzos egoístas de una pluralidad de individuos económicos y el interés unificado del Estado. La sociedad civil mediaba entre los Muchos (inmanentes) y el Uno (trascendente). Las instituciones que constituyen la sociedad civil funcionaban como pasajes que canalizaban los flujos de las fuerzas sociales y económicas elevándolos a una unidad coherente y, en el reflujo, como en una red de irrigación, distribuían el mando de la unidad por la totalidad del campo social inmanente. En otras palabras, estas instituciones no estatales organizaban la sociedad capitalista bajo el orden del Estado y, a la vez, difundían el dominio estatal a través de la sociedad. Desde el punto de vista de nuestro marco conceptual, podríamos decir que la sociedad civil era el terreno del devenir inmanente de la soberanía estatal moderna (que la hacía descender hasta la sociedad capitalista) y, a la vez, inversamente, el terreno del devenir trascendente de la sociedad capitalista (que la elevaba hasta el Estado).

Sin embargo, en nuestra época, la sociedad civil ya no sirve como adecuado punto de mediación entre el capital y la soberanía. Las estructuras e instituciones que la constituyen hoy se van marchitando progresivamente. Hemos sostenido en otra parte que este deterioro puede comprenderse claramente teniendo en cuenta la decadencia de la dialéctica entre el Estado capitalista y la fuerza laboral, esto es, la decadencia de la efectividad y el rol de las organizaciones sindicales, la decadencia de la negociación colectiva con los trabajadores y la decadencia de la representación de los trabajadores en la constitución.[6] Podría juzgarse también que el debilitamiento de la sociedad civil es un fenómeno concomitante con el paso de una sociedad disciplinaria a una sociedad de control (véase el capítulo 9). Hoy, las instituciones sociales que constituyen la sociedad disciplinaria (la escuela, la familia, el hospital, la fábrica), que en gran parte son las mismas que aquellas entendidas como sociedad civil o se vinculan estrechamente a ellas, están en crisis en todas partes. A medida que se derrumban los muros de estas instituciones, la lógica de la sujeción que antes operaba dentro de sus espacios limitados ahora se extiende hacia afuera y se generaliza a través de todo el campo social. El derrumbe de las instituciones, el deterioro de la sociedad civil y la decadencia de la sociedad disciplinaria implican en conjunto un allanamiento de las estrías propias del espacio social moderno. Aquí surgen las redes de la sociedad de control.[7]

En comparación con la sociedad disciplinaria y la sociedad civil, la sociedad de control da un paso más hacia el plano de la inmanencia. Las instituciones disciplinarias, los límites de la efectividad de su lógica y las estrías que marcaban en el espacio social son todos ejemplos de verticalidad o trascendencia por encima del plano social. Sin embargo, deberíamos cuidarnos de determinar exactamente dónde reside esta trascendencia de la sociedad disciplinaria. Foucault insistía en el hecho –y ése era el núcleo brillante de su análisis– de que el ejercicio de la disciplina es absolutamente inmanente a las subjetividades que se encuentran bajo su mando. En otras palabras, la disciplina no es una voz externa que dicta nuestras prácticas desde las alturas, desplegándose sobre nosotros, como diría Hobbes, sino que se trata más bien de algo semejante a una compulsión interna indiscernible de nuestra voluntad, inmanente a nuestra subjetividad misma e inseparable de ella. Las instituciones que son la condición de posibilidad y que definen espacialmente las zonas de efectividad del ejercicio de la disciplina, mantienen sin embargo cierta separación de las fuerzas sociales producidas y organizadas. Son, en efecto, una instancia de la soberanía o, más bien, un punto de mediación con la soberanía. Los muros de la prisión permiten y limitan el ejercicio de la lógica carcelaria. Diferencian el espacio social.

Foucault negocia con gran sutileza esta distancia entre las paredes trascendentes de las instituciones y el ejercicio inmanente de la disciplina

a través de sus teorías del *dispositivo* y el diagrama, que articulan una serie de niveles de abstracción.[8] En términos más o menos simplificados, podemos decir que el *dispositivo* (que se ha traducido también como mecanismo, aparato o despliegue) es la estrategia general que se esconde tras el ejercicio real e inmanente de la disciplina. La lógica carcelaria, por ejemplo, es el dispositivo unificado que vigila y subtiende –y, por lo tanto, está separado y es distinto de ellas– la multiplicidad de las prácticas de la prisión. En un segundo nivel de abstracción, el *diagrama* permite los despliegues del dispositivo disciplinario. Por ejemplo, la arquitectura carcelaria del edificio panóptico, que permite ver constantemente a los internos desde un punto central de poder, es el diagrama o el diseño virtual que cobra forma en los diversos dispositivos disciplinarios. Finalmente, las instituciones mismas dan pruebas de la existencia del diagrama también en formas sociales particulares y concretas. La prisión (sus muros, sus administradores, sus guardianes, sus leyes, etcétera) no gobierna a los prisioneros del mismo modo como un soberano gobierna a sus súbditos. Crea un espacio en el cual los internos, a través de las estrategias de los dispositivos carcelarios y a través de las prácticas reales, *se disciplinan a sí mismos*. Sería más exacto decir, pues, que en la sociedad disciplinaria la institución disciplinaria no es soberana en sí misma, sino que su abstracción o trascendencia respecto del campo social de la producción de la subjetividad constituye el elemento clave del ejercicio de la soberanía. La soberanía se ha vuelto virtual (pero no por ello es menos real) y siempre y en todas partes cobra vida a través del ejercicio de la disciplina.

Actualmente, el desmoronamiento de las paredes que delimitaban las instituciones y el allanamiento de las estrías del espacio social son síntomas del aplanamiento de estas instancias verticales hacia la horizontalidad de los circuitos de control. El tránsito a la sociedad de control no significa en modo alguno el fin de la disciplina. En realidad, el ejercicio inmanente de la disciplina –esto es, el autodisciplinamiento de los sujetos, el susurro incesante de la lógica disciplinaria en el seno de las subjetividades mismas– se extiende de manera aún más general en la sociedad de control. El cambio consiste en que, junto con el derrumbe de las instituciones, los dispositivos disciplinarios han llegado a ser menos limitados y acotados espacialmente en el campo social. La disciplina carcelaria, la disciplina de la escuela, la disciplina de la fábrica, etcétera, se entretejen en una producción híbrida de subjetividad. En efecto, en el pasaje a la sociedad de control, los elementos de trascendencia de la sociedad disciplinaria disminuyen en tanto que los aspectos inmanentes se acentúan y generalizan.

La producción inmanente de la subjetividad propia de la sociedad de control corresponde a la lógica axiomática del capital y esa semejanza indica una compatibilidad nueva y más completa entre la soberanía y el ca-

pital. En cierto período, la producción de subjetividad en la sociedad civil y en la sociedad disciplinaria aumentó el dominio y facilitó la expansión del capital. Las instituciones sociales modernas producían identidades sociales mucho más móviles y flexibles que las figuras subjetivas anteriores. Las subjetividades producidas en las instituciones modernas se asemejaron a las partes estandarizadas de una máquina producida en una fábrica que las hiciera en serie: el preso, la madre, el obrero, el estudiante, etcétera. A cada parte le correspondía un rol específico en la máquina ensamblada, pero era una parte estandarizada, producida en masa y, por lo tanto, reemplazable por cualquier parte de su mismo tipo. Sin embargo, llegó un momento en el que la rigidez de estas partes estandarizadas, de las identidades producidas por las instituciones, llegó a constituir un obstáculo para avanzar hacia la movilidad y la flexibilidad. El pasaje a la sociedad de control implica la producción de una subjetividad que no fija una identidad, sino que es híbrida y maleable. A medida que progresivamente se derrumbaban los muros que definían y aislaban los efectos de las instituciones modernas, numerosas instituciones tendieron a producir simultáneamente las subjetividades en diferentes combinaciones y dosis. Ciertamente, en la sociedad disciplinaria cada individuo tenía muchas identidades, pero hasta cierto punto estas diferentes identidades estaban definidas por los diversos lugares y los diversos momentos de la vida: uno era madre o padre en el hogar, obrero/a en la fábrica, estudiante en la escuela, preso en la cárcel y paciente en el instituto psiquiátrico. En la sociedad de control, precisamente esos lugares, esos sitios limitados de aplicación, tienden a perder definición, a perder sus contornos. Una subjetividad híbrida producida en la sociedad de control puede no presuponer la identidad de un preso o de un paciente mental o de un obrero de una fábrica, pero puede estar constituida simultáneamente por todas las lógicas de tales identidades. Ese individuo es obrero fuera de la fábrica, estudiante fuera de la escuela, preso fuera de la prisión, enfermo mental fuera del instituto psiquiátrico: todo al mismo tiempo. No le corresponde ninguna identidad y le corresponden todas ellas simultáneamente: fuera de las instituciones, pero aún más intensamente regido por sus lógicas disciplinarias.[9] Al igual que la soberanía imperial, las subjetividades de la sociedad de control tienen constituciones mixtas.

Un mundo uniforme

En el tránsito de la soberanía al plano de inmanencia, el derrumbe de las fronteras se produjo tanto dentro de cada contexto nacional como a escala global. El debilitamiento de la sociedad civil y la crisis general de las instituciones disciplinarias coinciden con la decadencia de los Esta-

dos-nación como fronteras que marcan y organizan las divisiones del dominio mundial. El establecimiento de una sociedad global de control que allane las estrías de los límites nacionales concuerda con la realización del mercado mundial y la supeditación real de la sociedad global al dominio del capital.

En el siglo XIX y a comienzos del siglo XX, el imperialismo contribuyó a la supervivencia y la expansión del capital (véase el capítulo 10). La división del mundo entre los Estados-nación dominantes, el establecimiento de las administraciones coloniales, la imposición de exclusividades y tarifas comerciales, la creación de monopolios y cárteles, la división entre zonas de extracción de materias primas y zonas de producción industrial fueron todos factores que ayudaron al capital en su período de expansión global. El imperialismo fue un sistema destinado a servir a las necesidades y aumentar los intereses del capital en su fase de conquista global. Y, sin embargo, como lo han hecho notar la mayor parte de los críticos del imperialismo (comunistas, socialistas *y* capitalistas), el imperialismo también chocó contra el capital desde el comienzo. Era una medicina que amenazaba la vida del paciente. Aunque el imperialismo suministró las rutas y los mecanismos para que el capital invadiera los nuevos territorios y diseminara el modo capitalista de producción, también creó y fortaleció rígidas fronteras entre los diversos espacios globales e impuso estrictas nociones de lo interior y lo exterior que efectivamente bloquearon el libre flujo del capital, la mano de obra y los bienes, con lo cual impidió la realización plena del mercado mundial.

El imperialismo es una máquina de demarcación, canalización, codificación y territorialización de los flujos del capital que obstruye ciertas corrientes y facilita otras. El mercado mundial, en cambio, requiere un espacio uniforme de flujos no codificados y desterritorializados. Este conflicto entre la tendencia del imperialismo a marcar con estrías los territorios y el espacio llano y uniforme del mercado mundial capitalista ofrece una nueva perspectiva que nos permite reconsiderar la predicción hecha por Rosa Luxemburgo sobre el derrumbe del capitalismo: «Aunque el imperialismo sea el método histórico empleado para prolongar la carrera del capitalismo, también es el medio más seguro de llevarlo a su rápida conclusión».[10] El orden internacional y el espacio estriado del imperialismo sirvieron realmente para promover el capitalismo, pero en definitiva el imperialismo se convirtió en un impedimento para los flujos desterritorializadores y el espacio uniforme del desarrollo capitalista y, finalmente, tuvo que ser desechado. Rosa Luxemburgo está esencialmente en lo cierto: *si no hubiese sido superado, el imperialismo habría sido la muerte del capital.* La realización plena del mercado mundial es necesariamente el fin del imperialismo.

La decadencia del poder de los Estados-nación y la disolución del orden internacional hicieron perder definitivamente la efectividad de la ex-

presión «Tercer Mundo». Ésta es una historia que puede narrarse de manera muy sencilla. La expresión se acuñó como el complemento de la división bipolar de la guerra fría entre las naciones capitalistas dominantes y las principales naciones socialistas, de modo tal que el Tercer Mundo se concibió como aquello que estaba fuera de este conflicto primario, el espacio o la frontera libre por la cual competirían los dos primeros mundos. Puesto que la guerra fría ha terminado, la lógica de esta división carece de efectividad. Esto es verdad, pero la neta conclusión de este sencillo relato no explica la historia real de la expresión en lo tocante a los importantes usos que se le dieron y los efectos que tuvo.

Muchos observadores sostuvieron, por lo menos ya desde la década de 1970, que en realidad el Tercer Mundo nunca existió, en el sentido de que la concepción procura presentar como una unidad homogénea a un conjunto esencialmente variado de naciones, con lo cual pasa por alto y hasta niega las significativas diferencias sociales, económicas y culturales que existen entre Paraguay y Pakistán o entre Marruecos y Mozambique. Sin embargo, reconocer esta multiplicidad real no debería cegarnos ante el hecho de que, desde el punto de vista del capital y su marcha hacia la conquista global, tal concepción unitaria y homogeneizante tiene cierta validez. Por ejemplo, Rosa Luxemburgo adopta claramente el punto de vista del capital cuando divide el mundo en la esfera capitalista y el ámbito no capitalista. Indudablemente, las variadas zonas de este ámbito son por completo diferentes entre sí, pero, desde el punto de vista del capital, todas ellas son el exterior: un terreno potencial para expandir su acumulación y su conquista futura. Durante la guerra fría, cuando las regiones del Segundo Mundo estaban efectivamente cerradas, el Tercer Mundo era para las naciones capitalistas dominantes el espacio abierto restante, el terreno de la posibilidad. Potencialmente todas las diversas formas culturales, sociales y económicas podrían ser absorbidas formalmente por la dinámica de la producción capitalista y de los mercados capitalistas. En la perspectiva de esta incorporación potencial, a pesar de las diferencias reales y sustanciales que presentaran las distintas naciones, el Tercer mundo era realmente uno solo.

Algo semejante ocurre cuando Samir Amin, Immanuel Wallerstein y otros establecen diferencias dentro del dominio capitalista entre los países centrales, los países periféricos y los semiperiféricos.[11] Se suele hacer la distinción entre el centro, la periferia y la semiperiferia atendiendo a las diferentes formas sociales, políticas y burocráticas, a los diferentes procesos productivos y a las diferentes formas de acumulación. (La división conceptual más reciente entre el Norte y el Sur no es significativamente diferente en este sentido.) Como la concepción del Primer Mundo, el Segundo y el Tercero, la división de la esfera capitalista en centro, periferia y semiperiferia homogeneiza y eclipsa las diferencias reales que

existen entre las naciones y las culturas, pero lo hace con el propósito de destacar cierta tendencia a la unidad en cuanto a las formas políticas, sociales y económicas que surgen en los largos procesos imperialistas de la supeditación formal. En otras palabras, el Tercer Mundo, el Sur, la periferia son todos conceptos que homogeneizan las diferencias reales para realzar los procesos unificadores del desarrollo capitalista, pero también, y esto es aún más importante, designan *la unidad potencial de una oposición internacional, la confluencia potencial de los países y las fuerzas anticapitalistas.*

Las divisiones geográficas entre los Estados-nación o incluso entre el centro y la periferia, entre los grupos de Estados-nación del norte y del sur, ya no son suficientes para dar cuenta de las divisiones globales ni de la distribución de la producción, ni de la acumulación ni de las formas sociales. Mediante la descentralización de la producción y la consolidación del mercado mundial, las divisiones internacionales de las corrientes de mano de obra y de capital llegaron a fracturarse y multiplicarse hasta tal punto que ya no es posible demarcar amplias zonas geográficas como el centro y la periferia, el Norte y el Sur. En regiones geográficas tales como el cono sur de América latina o el sudeste asiático, todos los estratos de producción, desde los más altos a los más bajos niveles de tecnología, productividad y acumulación, pueden existir simultáneamente uno junto al otro mientras un complejo mecanismo social mantiene la diferenciación y la interacción entre ellos. También en las metrópolis, el trabajo abarca todo un continuo desde las alturas a las profundidades de la producción capitalista: los talleres donde se explota a los obreros de Nueva York o París pueden rivalizar con los de Hong Kong y Manila. Aun cuando el Primer Mundo y el Tercero, el centro y la periferia, el Norte y el Sur, estuvieran realmente separados por líneas nacionales, hoy existe una clara influencia recíproca que distribuye las desigualdades y las barreras según múltiples líneas fracturadas. Con esto no queremos decir que los Estados Unidos y Brasil, Gran Bretaña y la India sean ahora territorios idénticos en cuanto a la producción y circulación capitalista, más bien significa que entre ellos no hay diferencias de naturaleza, sólo diferencias de grado. Las diversas regiones y naciones contienen diferentes proporciones de lo que se concibió como el Primer Mundo y el Tercero, como el centro y la periferia, como el Norte y el Sur. La geografía de un desarrollo desigual y las líneas de división y jerarquía ya no estarán determinadas por fronteras nacionales o internacionales estables, sino por límites fluidos infra y supranacionales.

Algunos podrán replicar, con cierta justificación, que las voces dominantes del orden global proclaman que el Estado-nación está muerto precisamente cuando «la nación» emerge como un arma revolucionaria para los subordinados, los desdichados de la Tierra. Después de la victoria de las luchas de liberación nacional y después del surgimiento de alianzas

internacionales potencialmente desestabilizadoras que maduraron durante décadas a partir de la Conferencia de Bandung, ¿hay acaso una mejor manera de socavar el poder del nacionalismo y el internacionalismo del Tercer Mundo que quitándole su sostén central y rector: el Estado-nación? Dicho de otro modo, lo que ofrece al menos un relato plausible para esta compleja historia, el Estado-nación, que había sido el garante del orden internacional y la piedra angular de la conquista y la soberanía imperialistas, se ha convertido, a través del advenimiento y la organización de las fuerzas antiimperialistas, en el elemento que más hace peligrar el orden internacional. De modo que el imperialismo en retirada se vio obligado a abandonar y destruir la presa con su propio arsenal antes de que el arma se le volviera en contra.

No obstante, creemos que es un grave error abrigar cualquier sentimiento de nostalgia por los poderes del Estado-nación o resucitar cualquier política que ensalce la nación. Ante todo, estos esfuerzos son vanos porque la decadencia del Estado-nación no es meramente el resultado de una posición ideológica que podría revertirse mediante un acto de voluntad política: es un proceso estructural e irreversible. La nación no era sólo una formulación cultural, un sentimiento de pertenencia y una herencia compartida, sino que era además y tal vez principalmente una estructura jurídico-económica. Puede advertirse claramente la menguante efectividad de esta estructura a través de la evolución de toda una serie de cuerpos jurídico-económicos, tales como el GATT, la Organización de Comercio Mundial, el Banco Mundial y el FMI. La globalización de la producción y la circulación, sostenida por este andamiaje jurídico supranacional, sustituye la efectividad de las estructuras jurídicas nacionales. En segundo lugar y lo que es más importante, aun cuando la nación fuera todavía un arma efectiva, conlleva una serie de estructuras e ideologías represoras (como sostuvimos en el capítulo 5) y cualquier estrategia que se sustente en ella debería rechazarse por esa misma razón.

Las nuevas segmentaciones

Con todo, la nivelación o la uniformización general del espacio social, que se manifiesta tanto en el debilitamiento de la sociedad civil como en la decadencia de las fronteras nacionales, no indica que las desigualdades y las segmentaciones sociales hayan desaparecido. Por el contrario, en muchos aspectos se han hecho más profundas, pero han adquirido una forma diferente. Sería más adecuado decir que el centro y la periferia, el Norte y el Sur, ya no definen un orden internacional, sino que más bien se han aproximado uno al otro. El imperio se caracteriza por esta estrecha proximidad de poblaciones extremadamente desiguales, lo cual crea una

situación de permanente peligro social y requiere que los poderosos aparatos de la sociedad de control aseguren la separación y garanticen el nuevo ordenamiento del espacio social.

Las tendencias de la arquitectura urbana en las megalópolis del mundo demuestran un aspecto de estas nuevas segmentaciones. En aquellos lugares donde más se diferencian los extremos de la riqueza y la pobreza y donde ha disminuido la distancia física entre los ricos y los pobres, en ciudades globales como Los Ángeles, San Pablo y Singapur, deben tomarse elaboradas medidas para mantener la separación. Los Ángeles es tal vez la ciudad que más tiende hacia lo que Mike Davis llama «la arquitectura fortaleza», en la cual no sólo los hogares privados, sino también los centros comerciales y los edificios del gobierno construyen ambientes abiertos y libres internamente creando un exterior cerrado e impenetrable.[12] Esta tendencia de la planificación y la arquitectura urbanas estableció en términos concretos, físicos, lo que antes denominábamos el fin de lo exterior, o más bien, la decadencia del espacio público que permitía la interacción social abierta y no programada.

Pero el análisis arquitectónico sólo puede constituir una primera introducción a la problemática de las nuevas separaciones y segmentaciones. Las nuevas líneas de división aparecen más claramente definidas por la política laboral. La revolución informática y de las computadoras, que permitió vincular entre sí a diferentes grupos de obreros en tiempo real a través del mundo, ha provocado una competencia feroz y desenfrenada entre los trabajadores. Las tecnologías de la información fueron empleadas para debilitar las resistencias estructurales de la fuerza laboral, no sólo en cuanto a la rigidez de las estructuras salariales sino también en cuanto a las diferencias geográficas y culturales. El capital pudo imponer así tanto la flexibilidad temporal como la movilidad espacial. Debería quedar claro que este proceso de debilitamiento de las resistencias y las rigideces de la fuerza laboral ha llegado a ser un proceso completamente político orientado a una forma de administración que maximiza el provecho económico. Y aquí es donde ocupa un lugar central la teoría de la acción administrativa imperial.

La política imperial del trabajo está concebida principalmente para bajar los costos laborales. Esto es, en efecto, algo semejante a un proceso de acumulación primitiva, un proceso de reproletarización. La regulación de la jornada laboral, que fue la verdadera piedra angular de la política socialista a lo largo de los dos últimos siglos, ha sido abatida por completo. Con frecuencia las jornadas laborales duran doce, catorce, dieciséis horas, sin fines de semana ni vacaciones; hay trabajo para los hombres, para las mujeres y también para los niños, para los ancianos y también para los discapacitados. ¡El imperio tiene trabajo para todos! Cuanto más se desregula el régimen de explotación, tanto más trabajo hay. Ésta es la base so-

bre la que se crean las nuevas segmentaciones del trabajo. Están determinadas (en el lenguaje de los economistas) por los diferentes niveles de productividad, pero podemos resumir el cambio diciendo sencillamente que hay más trabajos y salarios más bajos. Como la escoba de Dios que todo lo barre a través de la sociedad (así describía Hegel la imposición de la ley bárbara, principalmente a manos de Atila, el huno), las nuevas normas de la productividad diferencian y segmentan a los trabajadores. Aún hay lugares en el mundo donde la pobreza permite que la fuerza laboral se reproduzca a un costo inferior y aún hay lugares en las metrópolis donde las diferencias de consumo obligan a las clases más bajas a venderse por menos o, mejor dicho, a someterse a un régimen más brutal de explotación capitalista.

Los flujos financieros y monetarios siguen más o menos las mismas pautas globales que la organización flexible de la fuerza laboral. Por un lado, el capital especulativo y financiero se dirige allí donde el precio de la mano de obra es más barato y donde la fuerza administrativa que garantiza la explotación es mayor. Por otro lado, los países que aún mantienen las rigideces de las leyes laborales y se oponen a la flexibilidad y la movilidad plena son castigados, atormentados y finalmente destruidos por los mecanismos monetarios globales. El mercado de las acciones cae cuando la tasa de desempleo baja o, en realidad, cuando se eleva el porcentaje de trabajadores que no son inmediatamente flexibles y móviles. Lo mismo ocurre cuando las políticas sociales de un país no acatan completamente el mandato imperial de flexibilidad y movilidad o, mejor dicho, cuando se conservan algunos elementos del Estado providente como un signo de la persistencia del Estado-nación. Las políticas monetarias hacen cumplir las segmentaciones dictadas por las políticas laborales.

El temor a la violencia, la pobreza y el desempleo es finalmente la fuerza primaria e inmediata que crea y mantiene estas nuevas segmentaciones. Lo que sustenta las diversas políticas de las nuevas segmentaciones es una política de la comunicación. Como sostuvimos antes, el contenido fundamental de la información que presentan las enormes empresas de comunicación es el miedo. El miedo constante a la pobreza y la angustia ante el futuro son las claves para crear una lucha entre los pobres por obtener trabajo y para mantener el conflicto en el seno del proletariado imperial. El temor es la garantía última de las nuevas segmentaciones.

La administración imperial

Después de haber visto cómo caen las barreras sociales tradicionales en la formación del imperio y cómo, al mismo tiempo, se crean las segmentaciones, debemos investigar además las modalidades administrati-

vas a través de las cuales se instrumentan esos diversos desarrollos. Es fácil ver que estos procesos están llenos de contradicciones. Cuando el poder se vuelve inmanente y la soberanía se transforma en gubernamentalidad, las funciones de dominio y los regímenes de control deben desarrollarse en un continuo que allane las diferencias hasta un plano común. Sin embargo, ya vimos que en este proceso las diferencias, por el contrario, se acentúan, de modo tal que la integración imperial determina nuevos mecanismos de separación y segmentación de los diferentes estratos de la población. El problema de la administración imperial es, entonces, manejar este proceso de integración y, por lo tanto, pacificar, movilizar y controlar las fuerzas sociales separadas y segmentadas.

Sin embargo, en estos términos, el problema no queda aún claramente planteado. En realidad, a lo largo de la historia, la segmentación de las multitudes ha sido la condición de una administración política. Hoy la diferencia estriba en el hecho de que, mientras en los regímenes modernos de soberanía nacional la administración procuraba alcanzar una integración *lineal* de los conflictos y crear un aparato coherente que pudiera reprimirlos, esto es, procuraba lograr una normalización racional de la vida social (tanto respecto del objetivo administrativo de equilibrio como respecto del desarrollo de las reformas administrativas), en el marco imperial la administración se hace *fractal* y procura integrar los conflictos, no imponiendo un aparato social coherente, sino controlando las diferencias. Ya no es posible entender la administración imperial en la perspectiva de una definición hegeliana de la administración, que se basa en las mediaciones de la sociedad burguesa que constituyen el centro espacial de la vida social; pero también es imposible entenderla en la perspectiva de una definición weberiana, esto es, una definición racional basada en una continua mediación temporal y en un principio emergente de legitimidad.

Un primer principio que define la administración imperial es que, en ella, *la gestión de los fines políticos tiende a estar separada de la gestión de los medios burocráticos.* El nuevo paradigma no sólo es diferente sino que hasta se opone al antiguo modelo de la administración pública del Estado moderno, que continuamente se esforzaba por coordinar su sistema de medios burocráticos con sus fines políticos. En el régimen imperial, las burocracias (y los medios administrativos en general) no se consideran de acuerdo con la lógica lineal de su funcionalidad para alcanzar objetivos, sino de acuerdo con lógicas instrumentales múltiples y diferenciales. El problema de la administración no es un problema de unidad sino que es una cuestión de multifuncionalidad instrumental. Mientras que para la legitimación y administración del Estado moderno la universalidad y la equidad de las acciones administrativas era el objetivo máximo, en el régimen imperial lo fundamental es la singularidad y la conveniencia de las acciones para alcanzar fines específicos.

No obstante, de este primer principio surge lo que parece constituir una paradoja. Precisamente, en la medida en que la administración se singulariza y ya no funciona sólo como el actor de organismos políticos y deliberativos centralizados, se hace cada vez más autónoma y se compromete cada vez más estrechamente con diversos grupos sociales: grupos de negocios y laborales, grupos étnicos y religiosos, grupos legales y criminales, etcétera. En lugar de contribuir a la integración social, *la administración imperial obra más bien como un mecanismo diseminador y diferenciador.* Éste es el segundo principio de la administración imperial. La administración tenderá así a presentar procedimientos específicos que le permitan al régimen comprometerse directamente con las diversas singularidades sociales y la administración será más efectiva cuanto más directo sea su contacto con los diferentes elementos de la realidad social. De ahí que la acción administrativa se vuelva cada vez más autocéntrica y, por lo tanto, sólo funcional para los problemas específicos que tiene que resolver. Progresivamente se hace más difícil reconocer una línea continua de acción administrativa a través del conjunto de redes y puntos de retransmisión del régimen imperial. En suma, el antiguo principio administrativo de universalidad, de tratar a todos por igual, ha sido reemplazado por la diferenciación y la singularización de los procedimientos que lleva a tratar a cada uno de manera diferente.

Aun cuando ahora resulta difícil trazar una línea coherente y universal de procedimiento, tal como la que caracterizó a los sistemas soberanos modernos, esto no significa que el aparato imperial no esté unificado. La autonomía y la unidad de la acción administrativa se construyen de otras maneras, ni mediante la deducción normativa de los sistemas jurídicos europeos continentales, ni mediante el formalismo de los procedimientos de los sistemas anglosajones. Antes bien, se crean adaptándose a las lógicas estructurales que operan en la construcción del imperio, tales como la lógica policial y la militar (o, en realidad, la represión de las potenciales fuerzas subversivas en el contexto de la paz imperial), la lógica económica (la imposición del mercado, que a su vez está gobernado por el régimen monetario) y las lógicas ideológicas y comunicativas. El único modo que tiene la acción administrativa de obtener su autonomía y autoridad legítima en el régimen imperial es siguiendo las líneas diferenciadoras de estas lógicas. Sin embargo, esta autorización no es directa. La administración no está orientada estratégicamente hacia la realización de las lógicas imperiales. Se somete a ellas, por cuanto éstas animan los grandes medios militares, monetarios y comunicativos que autorizan la administración misma. *La acción administrativa ha llegado a ser fundamentalmente no estratégica y por lo tanto logra la legitimación a través de medios heterogéneos e indirectos.* Éste es el tercer principio de la acción administrativa en el régimen imperial.

Una vez que hemos reconocido estos tres principios «negativos» de la acción administrativa imperial –su carácter instrumental, la autonomía de sus procedimientos y su heterogeneidad–, tenemos que preguntarnos qué le permite funcionar sin abrir continuamente violentos antagonismos sociales. ¿Qué virtud le proporciona a este sistema desarticulado de control, desigualdad y segmentación un grado suficiente de consenso y legitimación? Esto nos conduce al cuarto principio, la característica «positiva» de la administración imperial. La matriz unificadora y el valor más importante de la administración imperial estriba en su *efectividad local.*

Para comprender cómo este cuarto principio puede sostener el sistema administrativo en su conjunto, consideremos el tipo de relaciones administrativas que se establecieron entre las organizaciones territoriales feudales y las estructuras del poder monárquico en la Europa de la Edad Media o entre las organizaciones mafiosas y las estructuras estatales en el período moderno. En ambos casos, la autonomía de los procedimientos, su aplicación diferencial y los vínculos territorializados con los diversos segmentos de la población, junto con el ejercicio específico y limitado de la violencia legítima, generalmente no estaban en contradicción con el principio de un orden coherente y unificado. Estos sistemas de distribución del poder administrativo podían coexistir en virtud de la efectividad local de una serie de despliegues específicos de fuerzas militares, financieras e ideológicas. En el sistema medieval europeo, se le exigía a los señores feudales que contribuyeran con hombres armados y con dinero cuando el monarca los necesitara (mientras la ideología y la comunicación estaban controladas en gran medida por la Iglesia). En el sistema de la mafia, la autonomía administrativa de la familia extendida y el despliegue de una violencia de tipo policial a través de todo el territorio social garantizaban la adhesión a los principios primarios del sistema capitalista y respaldaban a la clase política dirigente. Como en estos ejemplos de los sistemas medieval y mafioso, la autonomía de cuerpos administrativos localizados no está en contradicción con la administración imperial; por el contrario, contribuye a asegurar su efectividad global y a extenderla.

La autonomía local es una condición fundamental, el *sine qua non* del desarrollo del régimen imperial. En realidad, dada la movilidad de las poblaciones del imperio, no sería posible afirmar un principio de administración legítima si su autonomía no siguiera la misma marcha nómada de las poblaciones. Asimismo, sería imposible ordenar los segmentos de la multitud a través de procesos que la obligan a ser cada vez más móvil y flexible, a adaptarse a formas culturales híbridas y a guetos multicolores, si esta administración no fuera igualmente flexible y capaz de revisar específica y continuamente sus procedimientos y establecer nuevas diferenciaciones. El consentimiento al régimen imperial no es algo que desciende de las virtudes trascendentales de la buena administración que

fueron definidas en los modernos Estados de derecho. El acuerdo se crea, antes bien, en virtud de la efectividad local del régimen.

Hemos esbozado aquí sólo los rasgos más generales de la administración imperial. Una definición de la administración imperial que se concentre únicamente en la efectividad local autónoma de la acción administrativa no puede garantizar por sí misma la integridad del régimen contra eventuales amenazas, revueltas, subversiones e insurrecciones, ni siquiera contra los conflictos normales que surgen entre los segmentos locales de la administración. Este argumento, sin embargo, logra transformar la discusión en un análisis sobre las «prerrogativas reales» del gobierno imperial, una vez que se establece el principio de que la regulación del conflicto y la posibilidad de recurrir al ejercicio de la violencia legítima deben resolverse en el plano de la autorregulación (de la producción, el dinero y la comunicación) y mediante el uso de las fuerzas policiales internas del imperio. Aquí es donde la cuestión de la administración se transforma en una cuestión de mando.

El mando imperial

Mientras los regímenes modernos tendían a poner a la administración cada vez más en línea con la autoridad hasta el punto de hacerlas indiscernibles, el mando imperial se mantiene separado de la administración. Tanto en el régimen imperial como en los regímenes modernos, las contradicciones internas, junto con los riesgos y las posibles desviaciones que implica una administración no centralizada, demandan la garantía de una autoridad suprema. Los primeros teóricos de los fundamentos jurídicos del Estado moderno conciben este requerimiento como una apelación originaria a un poder supremo, pero la teoría del mando imperial no tiene necesidad de tales fábulas sobre la genealogía. No se trata de los requerimientos de una multitud perpetuamente en guerra que demanda un poder supremo pacificador (como sostenía Hobbes), ni de las exhortaciones de una clase comercial que demanda la seguridad de los contratos (como proponían Locke y Hume). La autoridad imperial es, antes bien, el resultado de una erupción social que ha trastrocado todas las antiguas relaciones que constituían la soberanía.

El mando imperial ya no se ejerce a través de las modalidades disciplinarias del Estado moderno, sino que se ejerce fundamentalmente a través de las modalidades del control biopolítico. Estas modalidades tienen como base y como objeto a la multitud productiva que no puede ser normalizada ni regimentada y que, sin embargo, debe ser gobernada, aun cuando conserve su autonomía. El concepto del pueblo ya no define al sujeto organizado del sistema de mando y, en consecuencia, la identidad del pueblo

es sustituida por la movilidad, la flexibilidad y la perpetua diferenciación de la multitud. Este cambio pone en evidencia y destruye la idea moderna circular de la legitimidad del poder, según la cual el poder construye, partiendo de la multitud, un sujeto único que puede entonces, a su vez, legitimar ese mismo poder. Esta tautología sofista ya no es válida.

Hoy se gobierna a las multitudes con los instrumentos del sistema capitalista posmoderno y en el seno de las relaciones sociales de la supeditación real. Las multitudes sólo pueden gobernarse siguiendo líneas internas, en la producción, en los intercambios, en la cultura; en otras palabras, en el contexto biopolítico de su existencia. Con todo, en su autonomía desterritorializada, esta existencia biopolítica de las multitudes tiene el potencial para transformarse en una masa autónoma de productividad inteligente, en un poder democrático absoluto, como diría Spinoza. Si esto llegara a ocurrir, la dominación capitalista de la producción, el intercambio y la comunicación sería derrocada. De modo que impedir esto es la tarea primaria y esencial del gobierno imperial. Pero deberíamos tener presente que, para poder existir, la constitución del imperio depende de las fuerzas que plantean esta amenaza, las fuerzas autónomas de la cooperación productiva. El imperio debe controlar el poder de tales fuerzas, pero no destruirlo.

La garantía que ofrece el imperio al capital globalizado no incluye un manejo micropolítico y/o microadministrativo de las poblaciones. El aparato de mando no tiene acceso a los espacios globales ni a las secuencias temporales determinadas de vida donde funciona la administración; no consigue poner las manos sobre las singularidades y su actividad. Lo que busca fundamentalmente la autoridad imperial es cercar y proteger, y lo que garantiza en favor del desarrollo capitalista son en cambio los equilibrios generales del sistema global.

El control imperial opera a través de medios globales y absolutos: la bomba, el dinero y el éter. La panoplia de armas termonucleares efectivamente reunidas en el pináculo del imperio representa la continua posibilidad de destruir la vida misma. Ésta es una operación de violencia absoluta, un nuevo horizonte metafísico, que cambia por completo la concepción según la cual el Estado soberano tenía el monopolio de la fuerza física legítima. En una época, en la modernidad, este monopolio se legitimaba, o bien expropiando las armas a la multitud violenta y anárquica, las masas desordenadas de individuos que tendían a masacrarse entre sí, o bien erigiéndose en el instrumento de defensa contra el enemigo, esto es, contra otros pueblos organizados en Estados. En última instancia, los dos medios de legitimación apuntaron a la supervivencia de la población. Hoy ya no son efectivos. Expropiarle los medios de ejercer violencia a poblaciones supuestamente autodestructivas tiende a ser una operación meramente administrativa y policial que apunta a mantener las segmenta-

ciones de los territorios productivos. La segunda justificación también se hace menos efectiva a medida que la guerra nuclear entre potencias se hace cada vez más inimaginable. El desarrollo de las tecnologías nucleares y su concentración imperial limitaron la soberanía de la mayor parte de los países del mundo por cuanto les ha quitado el poder de tomar decisiones sobre la guerra y la paz, que es un elemento esencial de la definición tradicional de la soberanía. Además, la amenaza última de la bomba imperial ha reducido toda guerra a un conflicto limitado, a una guerra civil, a una guerra sucia, etcétera. Ha hecho que cada guerra sea el domino exclusivo del poder administrativo y policial. Desde ningún otro punto de vista es más evidente el paso de la modernidad a la posmodernidad y de la soberanía moderna al imperio que desde el punto de vista de la bomba. El imperio se define aquí en la instancia final como el «no lugar» de vida o, en otras palabras, como la capacidad absoluta de destrucción. El imperio es la forma última del biopoder, en la medida en que abarca absolutamente el poder de la vida.

El dinero es el segundo medio global de control absoluto. La construcción del mercado mundial consistió ante todo en la desconstrucción monetaria de los mercados nacionales, la disolución de los regímenes nacionales y/o regionales de regulación monetaria y la subordinación de aquellos mercados a las necesidades de las potencias financieras. A medida que las estructuras monetarias nacionales tienden a perder todas las características de la soberanía, podemos ver cómo surgen a través de ellas las sombras de una nueva reterritorialización monetaria unilateral que se concentra en los centros políticos y financieros del imperio, las ciudades globales. Ésta no es la construcción de un régimen monetario universal basado en nuevas localidades productivas, nuevos circuitos locales de circulación y, por lo tanto, en nuevos valores; es, en cambio, una construcción monetaria basada puramente en las necesidades políticas del imperio. El dinero es el árbitro imperial, pero al igual que en el caso de la amenaza nuclear imperial, este árbitro no tiene una localización determinada ni una jerarquía trascendente. Del mismo modo como la amenaza nuclear autoriza el poder generalizado de la policía, el árbitro monetario también está continuamente articulado en relación con las funciones productivas, las medidas de valor y las asignaciones de la riqueza que constituyen el mercado mundial. Los mecanismos monetarios son el medio principal de controlar el mercado.[13]

El éter es el tercero y último medio fundamental de control imperial. El manejo de la comunicación, la estructuración del sistema de educación y la regulación de la cultura parecen ser hoy más que nunca prerrogativas soberanas. Sin embargo, todo esto se disuelve en el éter. Los sistemas contemporáneos de comunicación no están subordinados a la soberanía; por el contrario, la soberanía parece estar subordinada a la comunicación o, en realidad, la soberanía está articulada a través de los sistemas de co-

municaciones. En el campo de la comunicación, las paradojas que producen la disolución de la soberanía territorial y/o nacional son más evidentes que nunca. Las capacidades desterritorializadoras de la comunicación son únicas: a la comunicación no le basta con limitar o debilitar la soberanía territorial moderna; antes bien, ataca la posibilidad misma de vincular un orden a un espacio. Impone una circulación continua y completa de signos. La desterritorialización es la fuerza primaria y la circulación es la forma a través de la cual se manifiesta la comunicación social. De este modo y en este éter, las lenguas llegan a ser una función de la circulación y disuelven toda relación soberana. La educación y la cultura tampoco pueden evitar someterse a la sociedad circulante del espectáculo. Aquí alcanzamos el límite extremo del proceso de disolución de la relación entre el orden y el espacio. Llegados a este punto, no podemos concebir esta relación sino en *otro espacio*, otra parte que, en principio, no puede estar contenida en la articulación de los actos soberanos.

El espacio de comunicación está completamente desterritorializado. Es absolutamente otro respecto de los espacios residuales que hemos estado analizando al referirnos al monopolio de la fuerza física y a la definición de la medida monetaria. Aquí no estamos ante una cuestión de residuo sino ante una *metamorfosis*: una metamorfosis de todos los elementos de la economía política y la teoría del Estado. La comunicación es la forma de producción capitalista en la que el capital logró someter a la sociedad por entero y globalmente a su régimen, suprimiendo todo camino alternativo. Si surge alguna vez una alternativa, ésta deberá provenir del interior mismo de la sociedad de la supeditación real y demostrar todas las contradicciones que se dan en su seno.

Estos tres medios de control nos remiten nuevamente a los tres tercios de la pirámide imperial de poder. La bomba es un poder monárquico, el dinero es un poder aristocrático y el éter, democrático. Podría parecer que en cada uno de estos casos los Estados Unidos son quienes llevan las riendas de estos mecanismos. Podría parecer que los Estados Unidos son la nueva Roma o que están conformados por un grupo de nuevas Romas: Washington (la bomba), Nueva York (el dinero) y Los Ángeles (el éter). Con todo, la fundamental flexibilidad, movilidad y desterritorialización instalada en el corazón mismo del aparato imperial desestabiliza continuamente cualquier concepción territorial del espacio imperial de este tipo. Tal vez puedan asignárseles ciertas determinaciones territoriales parciales al monopolio de la fuerza y a la regulación del dinero pero no a la comunicación. La comunicación ha llegado a ser el elemento central que establece las relaciones de producción, que guía el desarrollo capitalista y que transforma además las fuerzas productivas. Esta dinámica produce una situación extremadamente abierta: aquí el lugar centralizado del poder debe enfrentarse con el poder de las subjetividades productivas, el

poder de todos aquellos que contribuyen a la producción interactiva de comunicación. Aquí, en este ámbito circulante de la dominación imperial sobre las nuevas formas de producción, la comunicación se disemina del modo más amplio en formas capilares.

¡El gran gobierno ha terminado!

«El gran gobierno ha terminado» es el grito de batalla de los conservadores y los neoliberales en todo el territorio del imperio. El Congreso republicano de los Estados Unidos, presidido por Newt Gingrich, luchó para desmitificar el fetiche del gran gobierno llamándolo «totalitario» y «fascista» (en una sesión del Congreso que quiso ser imperial pero terminó siendo carnavalesca). Parecía como si hubiéramos vuelto a los tiempos de las grandes diatribas de Henry Ford contra Franklin D. Roosevelt. O, mejor dicho, a los tiempos, mucho menos grandiosos de la primera administración de Margaret Thatcher, cuando intentaba subastar, con un frenesí y un sentido del humor que sólo los británicos pueden reunir, los bienes públicos de la nación, desde los sistemas de comunicaciones hasta el suministro de agua, desde los ferrocarriles y el petróleo hasta las universidades y los hospitales. Pero en los Estados Unidos, los representantes del ala conservadora más ávida terminaron yendo demasiado lejos y al final todos lo reconocieron. El colmo y la brutal ironía fue que se lanzaron al ataque del gran gobierno precisamente cuando el desarrollo de la revolución informática posmoderna más necesitaba del gran gobierno para que respaldara sus esfuerzos: para construir las autopistas informáticas, para controlar los equilibrios de las acciones de la bolsa a pesar de las salvajes fluctuaciones provocadas por la especulación, para mantener firmemente los valores monetarios, para que se hiciese una inversión pública en el sistema militar industrial a fin de contribuir a transformar el modo de producción, para reformar el sistema educativo a fin de que se adaptara a estas nuevas redes productivas, etcétera. Precisamente en ese momento, después del derrumbe de la Unión Soviética, las tareas imperiales que debía encarar el gobierno de los Estados Unidos eran más apremiantes que nunca y era cuando más se necesitaba un gran gobierno.

Cuando los defensores de la globalización del capital claman contra el gran gobierno, no sólo están siendo hipócritas, también son ingratos. ¿Dónde estaría el capital si no hubiera puesto sus manos en el gran gobierno y no lo hubiera hecho trabajar para su propio interés durante siglos? ¿Y dónde estaría hoy el capital imperial si el gran gobierno no hubiese sido lo suficientemente grande para ejercer el poder de vida y de muerte sobre la totalidad de la multitud global? ¿Dónde estaría el capital sin un gran gobierno capaz de emitir dinero para producir y reproducir el orden global que garantizara el poder y la riqueza capitalistas? ¿O sin las redes de comunicaciones que expropiaron la cooperación de las multitudes productivas? Cada mañana al despertarse, los capitalistas y sus representantes diseminados en todo el mundo, en lugar de leer las maldiciones contra el gran gobierno en el Wall Street Journal, *¡deberían arrodillarse y rezarle!*

Ahora que los opositores conservadores más radicales del gran gobierno se han desmoronado bajo el peso de la paradoja de su posición, queremos recoger las banderas que dejaron tiradas en el barro. Ahora es nuestro turno de gritar: «¡El gran gobierno ha terminado!». ¿Por qué debería ser este lema de propiedad exclusiva de los conservadores? Ciertamente, al haber sido educados en la lucha de clases, sabemos muy bien que el gran gobierno también fue un instrumento de distribución de la riqueza social y que, bajo la presión de las luchas de la clase obrera, fue útil en la batalla por la igualdad y la democracia. Sin embargo, aquellos tiempos se han ido. En la posmodernidad imperial, el gran gobierno ha llegado a ser meramente un medio despótico de dominación y de producción totalitaria de la subjetividad. El gran gobierno dirige la gran orquesta de las subjetividades reducidas a mercancías. Y, en consecuencia, es quien determina los límites del deseo: éstas son en realidad las líneas que, en el imperio biopolítico, establecen la nueva división del trabajo por todo el horizonte global, con el objeto de reproducir el poder de explotar y someter. Nosotros, por el contrario, luchamos porque el deseo no tiene límite y (puesto que el deseo de existir y el deseo de producir son una misma cosa) porque la vida puede gozarse y reproducirse continua, libre y equitativamente.

Alguien podría objetar que el universo biopolítico productivo aún requiere alguna forma que lo gobierne y que desde una perspectiva realista deberíamos apuntar, no a destruir el gran gobierno, sino a meter mano en sus controles. ¡Tenemos que poner fin a los engaños que plagaron las tradiciones socialista y comunista durante tanto tiempo! Por el contrario, desde el punto de vista de las multitudes y su búsqueda de un autogobierno autónomo, lo que tenemos que hacer es poner fin a la continua repetición de lo mismo que Marx lamentaba hace 150 años, cuando decía que todas las revoluciones han perfeccionado el Estado en lugar de destruirlo. Esta repetición sólo se hizo claramente evidente en el siglo XX, cuanto la vasta componenda (en sus formas liberal, socialista y fascista) entre el gran gobierno, los grandes negocios y las grandes fuerzas laborales obligaron al Estado a producir horribles nuevos frutos: campos de concentración, gulags, guetos, etcétera.

¡No sois más que un puñado de anarquistas!, nos increparía finalmente el nuevo Platón sin miramientos. Pero eso no es verdad. Seríamos anarquistas si no habláramos (como lo hicieron Trasímaco y Calicles, los inmortales interlocutores de Platón) desde el punto de vista de una materialidad constituida en las tramas de la cooperación productiva, en otras palabras, desde la perspectiva de una humanidad que se construye productivamente, que se constituye a través del «nombre común» de la libertad. No, no somos anarquistas, sino comunistas que hemos visto cuánta represión y cuánta destrucción provocaron los grandes gobiernos liberales y socialistas. Que vemos cómo todo esto está siendo recreado en el gobierno imperial, precisamente cuando los circuitos de la cooperación productiva han hecho que la fuerza laboral en su conjunto esté en condiciones de constituirse en gobierno.



Cuarta Parte

DECADENCIA Y CAÍDA DEL IMPERIO

Capítulo 16

VIRTUALIDADES

> El pueblo ya no existe, o todavía no... *el pueblo está ausente.*
>
> GILLES DELEUZE

A lo largo de nuestra argumentación, generalmente tratamos la cuestión del imperio como una crítica de lo que es y de lo que existe y, por lo tanto, en términos ontológicos. Sin embargo, a veces, para poder reforzar la argumentación, abordamos la problemática del imperio con un discurso ético-político, evaluando la mecánica de las pasiones y los intereses; por ejemplo, cuando al comienzo de nuestro análisis juzgábamos que, desde el punto de vista de las multitudes, el imperio era menos malo o mejor que el paradigma anterior de poder. La teoría política inglesa, en el período que va de Hobbes a Hume, presenta tal vez el ejemplo paradigmático de tal discurso ético-político, que parte de una descripción pesimista de la naturaleza humana presocial y procura establecer la legitimidad del Estado, basándose en una noción trascendental del poder. El Leviatán (más o menos liberal) es menos malo que la guerra de todos contra todos, es mejor porque establece y preserva la paz.[1] No obstante, este estilo de teorización política ya no es muy útil. Supone que la figura del sujeto puede entenderse presocialmente y fuera de la comunidad y le impone pues un tipo de socialización trascendental. En el imperio, ninguna subjetividad queda fuera y todos los lugares han sido incorporados en un «no lugar» general. La ficción trascendental de la política ya no puede sostenerse y carece de toda utilidad argumentativa pues todos existimos enteramente dentro de la esfera de lo social y lo político. Cuando reconocemos esta determinación radical de la posmodernidad, la filosofía política nos obliga a entrar en el terreno de la ontología.

FUERA DE TODA MEDIDA (LO INCONMENSURABLE)

Cuando decimos que la teoría política debe ocuparse de la ontología, queremos decir ante todo que la política no puede construirse desde fuera. La política se da inmediatamente; es un campo de pura inmanencia. El imperio se forma en este horizonte superficial donde están inmersos nuestros cuerpos y nuestras mentes. Es puramente positivo. No existe

ninguna máquina lógica externa que lo constituya. Lo más natural del mundo es que el mundo parezca estar políticamente unido, que el mercado sea global y que el poder esté organizado a través de toda esta universalidad. La política imperial articula al ser en su extensión global: un gran mar donde sólo se mueven los vientos y la corriente. La neutralización de la imaginación trascendental es pues el primer sentido en el que, en la esfera imperial, lo político es ontológico.[2]

Lo político también debe entenderse como ontológico a causa de que todas las determinaciones trascendentales de valor y medida que solían ordenar los despliegues del poder (o que, en realidad, determinan sus precios, subdivisiones y jerarquías) han perdido su coherencia. Desde los mitos sagrados del poder que emplearon antropólogos históricos como Rudolf Otto y Georges Dumezil hasta las normas de la nueva ciencia política que describieron los autores de *The Federalist*, desde los Derechos del Hombre a las normas de la ley pública internacional: todo se diluye en el paso al imperio. El imperio dicta sus leyes y mantiene la paz de acuerdo con un modelo de derecho posmoderno y de ley posmoderna, mediante procedimientos móviles, fluidos y localizados.[3] El imperio constituye la trama ontológica en la que se entretejen todas las relaciones de poder: tanto las relaciones políticas y económicas como las relaciones sociales y personales. A través de este dominio híbrido, la estructura biopolítica del ser es el sitio donde se revela la estructura interna de la constitución imperial, pues en la globalidad del biopoder toda medida fija de valor tiende a disolverse y el horizonte imperial de poder se revela finalmente como un horizonte fuera de toda medida. No sólo lo trascendental político, sino también lo trascendental como tal ha dejado de determinar la medida.

La gran tradición metafísica occidental siempre abominó de lo inconmensurable. Desde la teoría de Aristóteles[4] de la virtud como medida a la teoría de Hegel[5] de la medida como la clave del tránsito de la existencia a la esencia, la cuestión de la medida estuvo siempre estrictamente vinculada a la del orden trascendente. Hasta la teoría del valor de Marx tiene su deuda con esta tradición metafísica: su teoría del valor es en realidad una teoría de la medida del valor.[6] Sólo en el horizonte ontológico del imperio, el mundo está pues fuera de toda medida y aquí podemos ver claramente el aborrecimiento profundo que tiene la metafísica por lo inconmensurable. Ese odio deriva de la necesidad ideológica de dar al orden un fundamento ontológico trascendente. Así como Dios es necesario para la trascendencia clásica del poder, la medida también es necesaria para el fundamento trascendente de los valores del Estado moderno. Si no hay ninguna medida, dicen los metafísicos, no hay cosmos; y si no hay cosmos, no hay ningún Estado. En este marco no es posible concebir lo inconmensurable o, antes bien, uno *no debe* concebirlo. A lo largo de la modernidad, lo inconmensurable fue objeto de un destierro absoluto, una

prohibición epistemológica. Sin embargo, este engaño metafísico hoy desaparece porque en el contexto de la ontología biopolítica y sus devenires, lo trascendente es lo inconcebible. Cuando hoy todavía alguien proclama la trascendencia política, inmediatamente ésta desciende a tiranía o barbarie.

Cuando decimos inconmensurable, queremos decir que los desarrollos políticos del ser imperial están fuera de toda medida preconstituida. Queremos decir que las relaciones entre los modos de ser y los segmentos de poder siempre se construyen de nuevo y varían infinitamente entre sí. Los índices de mando (como los del valor económico) se definen sobre la base de elementos siempre contingentes y puramente convencionales. Ciertamente, hay ápices y cimas del poder imperial que garantizan que esa contingencia no se vuelva subversiva, que no se una a las tormentas que se levantan en los mares del ser: ápices tales como el monopolio de las armas nucleares, el control del dinero y la colonización del éter. Estos despliegues regios del imperio garantizan que la contingencia se convierta en necesidad y no derive en desorden. Con todo, estos poderes superiores no representan una figura del orden o una medida del cosmos; por el contrario, su efectividad se basa en la destrucción (mediante el uso de la bomba), en el juicio (establecido por el dinero) y en el miedo (impuesto a través de la comunicación).

En este punto, uno podría preguntarse si la idea de inconmensurabilidad no implica la negación absoluta del concepto de justicia. En realidad, la historia de la idea de justicia generalmente se refirió a cierta noción de medida, ya fuera una medida de igualdad, ya fuera una medida de proporcionalidad. Además, como dice Aristóteles, retomando una frase de Teognis, «en la justicia toda virtud se evalúa en su medida».[7] ¿Estamos sencillamente haciendo una afirmación nihilista disparatada cuando decimos que en la ontología del imperio el valor está fuera de toda medida? ¿Estamos declarando que no puede existir ningún valor, ninguna justicia y, en realidad, ninguna virtud? No, a diferencia de aquellos que durante tanto tiempo sostuvieron que el valor sólo puede afirmarse en la figura de la medida y el orden, alegamos que el valor y la justicia pueden vivir en un mundo inconmensurable y nutrirse de él. Aquí podemos advertir una vez más la importancia de la revolución del humanismo renacentista. *Ni Dieu, ni maître, ni l'homme*: ningún poder o medida trascendental determinará los valores de nuestro mundo. El valor estará determinado únicamente por la propia innovación y creación continua de la humanidad.

Más allá de toda medida (lo virtual)

Aun cuando lo político haya llegado a ser una esfera fuera de toda medida, el valor permanece. Aun cuando en el capitalismo posmoderno

ya no haya una escala fija que mida el valor, éste continúa siendo potente y ubicuo. Este hecho queda demostrado ante todo por la persistencia de la explotación y, en segundo término, porque la innovación y la creación productiva de riqueza continúan desarrollándose infatigablemente; en realidad, movilizan la fuerza laboral en cada intersticio del mundo. En el imperio, la construcción de valor se da *más allá de toda medida*. El contraste entre los excesos inconmensurables de la globalización imperial y la actividad productiva que supera toda medida deben interpretarse desde el punto de vista de la actividad subjetiva que crea y recrea el mundo en su totalidad.

Sin embargo, llegados a este punto tenemos que destacar algo más sustancial que la sencilla declaración de que, mientras el capital ingresa en su etapa posmoderna, la fuerza laboral continúa siendo el fundamento constitutivo central de la sociedad. Mientras la expresión «fuera de toda medida» se refiere a la imposibilidad que tiene el poder de calcular y ordenar la producción en el nivel global, al hablar de lo que está «más allá de toda medida» nos referimos a la vitalidad del contexto productivo, a la expresión de la fuerza laboral como deseo y a sus capacidades para constituir la trama biopolítica del imperio desde abajo. La expresión «más allá de toda medida» se refiere *al nuevo lugar en el no lugar*, al lugar definido por la actividad productiva que mantiene su autonomía de cualquier régimen externo de medida. «Más allá de toda medida» se refiere a una *virtualidad* que abarca la totalidad del tejido biopolítico de la globalización imperial.

Por «virtual» entendemos el conjunto de poderes para actuar (ser, amar, transformar, crear) que poseen las multitudes. Ya hemos visto cómo se construyó el conjunto virtual de poderes de las multitudes a través de las luchas y cómo se consolidó en deseo. Ahora tenemos que investigar cómo lo virtual puede ejercer presión en los límites de lo posible y así alcanzar lo real. El paso de lo virtual a lo real a través de lo posible es el acto fundamental de la creación.[8] La fuerza laboral viva es la que construye el pasaje que lleva de lo virtual a lo real; es el vehículo de la posibilidad. El trabajo que rompió los barrotes de la disciplina económica, social y política y superó toda dimensión reguladora del capitalismo moderno junto con su forma estatal se presenta ahora como la actividad social general.[9] El trabajo es el excedente productivo respecto del orden existente y las normas de su reproducción. Este excedente productivo es a la vez el resultado de una fuerza colectiva de emancipación y la sustancia de la nueva virtualidad social de las capacidades productivas y liberadoras del trabajo.

En el tránsito a la posmodernidad, una de las condiciones esenciales del trabajo es que funcione fuera de toda medida. Los regímenes temporales de trabajo y todas las demás medidas económicas y/o políticas que se

habían impuesto en ese campo se han desintegrado. Hoy la fuerza laboral es inmediatamente una fuerza social animada por los poderes del conocimiento, el afecto, la ciencia y el lenguaje. En realidad, el trabajo es la actividad productiva de un intelecto general y un cuerpo general fuera de toda medida. El trabajo se presenta simplemente como el *poder de actuar,* que es a la vez singular y universal: singular por cuanto el trabajo ha llegado a ser el dominio exclusivo del cerebro y el cuerpo de las multitudes; y universal por cuanto el deseo que expresan las multitudes en el movimiento de lo virtual a lo posible se constituye constantemente como *algo común.* Sólo cuando se forma lo común puede tener lugar la producción y puede elevarse la productividad general. Cualquier cosa que obstruya este poder de actuar es meramente un obstáculo que hay que superar, un obstáculo que eventualmente los poderes críticos de la fuerza laboral y la sabiduría pasional cotidiana de los afectos terminarán por burlar, debilitar y aplastar. El poder para actuar está constituido por el trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto desplegados en un lugar común.

Esta noción del trabajo como el poder común de actuar mantiene una relación contemporánea, coincidente y dinámica con la construcción de la comunidad. Esta relación es recíproca, de modo tal que, por un lado, los poderes singulares de la fuerza laboral crean continuamente nuevas construcciones comunes y, por el otro, lo común llega a hacerse singular.[10] Por ello, podemos definir el poder virtual de trabajo como un poder de autovaloración que va más allá de la persona, se extiende a los otros y, al depositar en ellos ese sentimiento, constituye una comunidad expansiva. Las acciones comunes del trabajo, la inteligencia, la pasión y el afecto configuran *un poder constituyente.*

El proceso que estamos describiendo no es meramente formal; es material y se realiza en el terreno biopolítico. La virtualidad de la acción y la transformación de las condiciones materiales, de las que a veces se apropia este poder de actuar y con las que se enriquece, están constituidas por mecanismos o aparatos ontológicos que están más allá de toda medida. Este aparato ontológico que excede toda medida es un *poder expansivo,* un poder de libertad, una construcción ontológica y una diseminación omnilateral.

Esta última definición puede considerarse redundante. Si el poder de actuar construye el valor desde abajo, si transforma el valor de acuerdo con el ritmo de lo que es común y si se apropia constitutivamente de las condiciones materiales de su propia realización, entonces es evidente que en él existe una fuerza expansiva que excede toda medida. Sin embargo, esta definición no es redundante, sino que más bien agrega una nueva dimensión al concepto, por cuanto demuestra el carácter positivo del no lugar y la condición incontrolable de la acción común más allá de toda medida. Esta definición expansiva desempeña una función antidialéctica

que revela la creatividad de lo que excede toda medida. Con referencia a la historia de la filosofía y para poder definir el sentido de este poder expansivo, podríamos agregar que, mientras las definiciones del poder de actuar presentadas desde el punto de vista de lo singular y lo común son spinozistas, la última definición es en realidad una concepción nietzscheana. La expansividad omnilateral del poder de actuar demuestra la base ontológica de la transmutación, es decir, su capacidad no sólo de destruir los valores que provienen de la esfera trascendental de la medida, sino también de construir valores nuevos.[11]

En el terreno ontológico del imperio, completamente arado e irrigado por una fuerza laboral poderosa, autovalorada y constituyente, se ha sembrado una virtualidad que apunta a ser real. Las claves de posibilidad o, en todo caso, de las modalidades del ser que transforman lo virtual en realidad, residen en esta esfera que excede toda medida.

Parásito

Podría objetarse aquí que, a pesar de los poderes de la multitud, este imperio aún existe y manda. Nosotros mismos hemos descrito ampliamente su funcionamiento y hemos señalado su extrema violencia. Aun así, respecto de la virtualidad de la multitud, el gobierno imperial se manifiesta como una concha vacía o como un parásito.[12] ¿Significa esto que las demostraciones de poder que el imperio hace continuamente para mantener el orden imperial y la impotencia de la multitud no surten en realidad ningún efecto? Si ése fuera el caso, la argumentación que hemos desarrollado hasta aquí sobre el carácter extrínseco del gobierno imperial respecto de los desarrollos ontológicos de la multitud sería contradictoria. La dominación imperial mantiene efectivamente abierta la brecha que separa la virtualidad de la posibilidad y que creemos que puede zanjarse mediante la acción de la multitud. Las dos fuerzas están aparentemente en contradicción.

Con todo, no debemos creer que se trata realmente de una contradicción. Sólo en la lógica formal la contradicción es estática; en la lógica material (es decir, en la lógica política, histórica y ontológica) la contradicción nunca es estática pues se la coloca en el terreno de lo posible y, por ende, en el terreno del poder. En realidad, la relación que impone el gobierno imperial sobre la virtualidad de la multitud es simplemente una relación estática de opresión. Las intervenciones del gobierno imperial son en esencia negativas, se las despliega mediante procedimientos que procuran ordenar coercitivamente las acciones y los acontecimientos que amenazan con derivar en desorden. En todos los casos, la efectividad del gobierno imperial es regulatoria y no constituyente, incluso en los casos en que tie-

ne efectos duraderos. Las redundancias del mando imperial configuran, en el mejor de los casos, la crónica que registra la vida política o, en realidad, la imagen más débil y repetitiva de las determinaciones del ser.

Las prerrogativas regias del gobierno imperial, su monopolio de la bomba, el dinero y el éter de las comunicaciones, son meramente capacidades destructivas y, por lo tanto, poderes de negación. La acción del gobierno imperial interviene en el proyecto de la multitud destinado a zanjar la brecha entre la virtualidad y la posibilidad sólo desbaratando y frenando tal proyecto. En este sentido, el imperio no interrumpe el curso del movimiento histórico, pero no por ello puede definirse como una capacidad positiva; por el contrario, estos movimientos socavan gradualmente la legitimidad de su autoridad.

Cuando la acción del imperio es efectiva, ello no se debe a su propia fuerza, sino al hecho de que está impulsada por la reacción que procede de la resistencia de la multitud contra el poder imperial. En este sentido, podría decirse que la resistencia es en realidad anterior al poder.[13] Cuando el gobierno imperial interviene, selecciona los impulsos liberadores de la multitud para poder destruirlos y, a su vez, recibe el empuje que le da la resistencia. Las intervenciones regias del imperio y todas sus iniciativas políticas se elaboran de acuerdo con el ritmo de los actos de resistencia que constituyen el ser de la multitud. Dicho de otro modo, la efectividad de los procedimientos regulatorios y represores del imperio debe remitirse finalmente a la acción constituyente, virtual, de la multitud. El imperio mismo no es una realidad positiva. En el momento mismo en que se eleva, cae. Cada acción imperial es una reacción a la resistencia de las multitudes que plantea un nuevo obstáculo que éstas deben superar.[14]

El mando imperial no produce nada vital ni nada ontológico. En la perspectiva ontológica, la autoridad imperial es puramente negativa y pasiva. Ciertamente, el poder está en todas partes, pero lo está porque en todas partes está en juego el nexo entre la virtualidad y la posibilidad, un nexo que es la única esfera de competencia de la multitud. El poder imperial es el residuo negativo, la línea de repliegue de la operación de la multitud; es un parásito que extrae su vitalidad de la capacidad que poseen las multitudes para crear siempre nuevas fuentes de energía y valor. Un parásito que mina las fuerzas de su huésped, aunque esa actitud ponga en peligro su propia existencia. El funcionamiento del poder imperial está ineludiblemente asociado a su decadencia.

Nomadismo y mestizaje

La trama ontológica del imperio está construida por esa actividad de las multitudes que está más allá de toda medida y sus poderes virtuales.

Estos poderes constituyentes, virtuales, están en permanente conflicto con el poder constituido del imperio. Son completamente positivos puesto que su posición de «estar en contra» es una actitud de «estar a favor»; en otras palabras, es una resistencia que se traduce en amor y comunidad. Estamos situados precisamente en la bisagra de la finitud infinita que vincula lo virtual a lo posible, transitando el camino que conduce del deseo al futuro por venir.[15]

Esta relación ontológica opera ante todo en el espacio. La virtualidad del espacio mundial constituye la primera determinación de los movimientos de las multitudes: una virtualidad que debe hacerse realidad. El espacio que meramente puede atravesarse debe transformarse en un espacio de vida; la circulación debe convertirse en libertad. Para decirlo de otro modo, las multitudes móviles deben lograr la ciudadanía global. La resistencia de las multitudes al yugo –la lucha contra la esclavitud de pertenecer a una nación, a una identidad, a un pueblo y, por lo tanto, la deserción a la soberanía y los límites que ésta le impone a la subjetividad– es por entero positiva. El nomadismo y el mestizaje se manifiestan aquí como figuras de la virtud, como las primeras prácticas éticas que se presentan en el terreno del imperio. Desde esta perspectiva, el espacio objetivo de la globalización capitalista se derrumba. Sólo un espacio animado por la circulación objetiva y sólo un espacio definido por los movimientos irrefrenables (legales o clandestinos) de los individuos o grupos puede ser real. Hoy, la glorificación de lo local puede ser regresiva y hasta fascista cuando se opone a las circulaciones y las mezclas, pues de este modo refuerza los muros de la nación, la etnia, la raza, el pueblo, etcétera. Sin embargo, el concepto de lo local no tiene que definirse necesariamente desde el punto de vista del aislamiento y la pureza. En realidad, si uno derriba las paredes que rodean lo local (y, por lo tanto, separa el concepto de raza, religión, etnia, nación y pueblo), puede vincularlo directamente a lo universal. Lo universal concreto es aquello que les permite a las multitudes trasladarse de un lugar a otro y considerar propio el lugar donde están. Éste es el lugar común del nomadismo y el mestizaje. La especie humana común se compone mediante la circulación y llega a ser un Orfeo multicolor de infinito poder; la comunidad humana se constituye a través de la circulación. Fuera de la nube de la Ilustración o la ensoñación kantiana, el deseo de la multitud no es el Estado cosmopolita; es una especie común.[16] Como en un Pentecostés secular, los cuerpos se mezclan y los nómadas hablan una lengua común.

En este contexto, la ontología no es una ciencia abstracta. Implica el reconocimiento conceptual de la producción y reproducción del ser y, por lo tanto, el reconocimiento de que la realidad política está constituida por el movimiento del deseo y la realización práctica del trabajo como valor. La dimensión espacial de la ontología se demuestra hoy a través de los

procesos concretos de la globalización del deseo de las multitudes, o del carácter común de éste, de construir una comunidad humana.

Un ejemplo importante del funcionamiento de esta dimensión espacial son los procesos que ponen punto final al Tercer Mundo, junto con toda la gloria y las penas de sus luchas pasadas, el poder de los deseos que impregnaron sus procesos de liberación y la pobreza de los resultados que coronaron su éxito. Los héroes reales de la liberación del Tercer Mundo hoy pueden haber sido los emigrantes y las corrientes de población que destruyeron las antiguas y las nuevas fronteras. En realidad, el héroe poscolonial es el único que transgrede continuamente las fronteras territoriales y raciales, el que destruye los particularismos y apunta a una nueva civilización. El mando imperial, en cambio, aísla a las poblaciones en la pobreza y sólo les permite actuar en los corsés de las naciones subordinadas poscoloniales. El éxodo del localismo, la transgresión de las barreras aduaneras y las fronteras y la deserción de la soberanía fueron las fuerzas que operaron en la liberación del Tercer Mundo. En este ejemplo podemos reconocer más claramente que nunca la diferencia que señalaba Marx entre *emancipación* y *liberación*.[17] La emancipación implica la entrada de nuevas naciones en la sociedad imperial de control, con sus nuevas jerarquías y segmentaciones; la liberación, en cambio, significa la destrucción de las fronteras y las pautas de migración forzada, la reapropiación del espacio y el poder de las multitudes de determinar la circulación y la mezcla globales de los individuos y de las poblaciones. El concepto de Tercer Mundo, construido por el colonialismo y el imperialismo de los Estados-nación y atrapado en la guerra fría, queda destruido cuando se arrasan por completo las antiguas normas de la disciplina política del Estado moderno (y sus mecanismos concomitantes de regulación geográfica y étnica de las poblaciones). Queda destruido cuando, a través de todo el terreno ontológico de la globalización, los más desdichados de la tierra se vuelven los seres más poderosos, porque su nueva singularidad nómada es la fuerza más creativa y el movimiento omnilateral de su deseo es en sí mismo la liberación futura.

El poder de circular es una determinación esencial de la virtualidad de las multitudes, y circular es el primer acto ético de la ontología contraimperial. Este aspecto ontológico de la circulación y la mezcla biopolíticas se destaca aún más cuando se compara con otras significaciones atribuidas a la circulación posmoderna, tales como los intercambios del mercado o la velocidad de la comunicación. Estos últimos aspectos de la velocidad y la circulación corresponden más bien a la violencia de la autoridad imperial.[18] Los intercambios económicos y la comunicación dominados por el capital se integran en su lógica y sólo un acto radical de resistencia puede volver a captar el sentido productivo de la nueva movilidad y la nueva hibridación de los sujetos y hacer realidad su liberación. Esta ruptura (y

sólo esta ruptura) nos conduce al terreno ontológico de la multitud y al terreno en el que la circulación y la hibridación son biopolíticas. La circulación biopolítica se destaca y valora las determinaciones de las actividades de producción, de autovaloración y de libertad. La circulación es un éxodo global o, mejor dicho, un nomadismo, y es un éxodo corporal o, mejor dicho, un mestizaje.

El intelecto general y el biopoder

Insistíamos antes en la importancia y las limitaciones del concepto de «intelecto general» propuesto por Marx (capítulo 2). En cierto momento del desarrollo capitalista, que Marx sólo vislumbró como el futuro, los poderes de la fuerza laboral se fortalecieron con los poderes de la ciencia, la comunicación y el lenguaje. El intelecto general es una inteligencia colectiva, social, creada por los conocimientos, las técnicas y las aptitudes acumuladas. El valor del trabajo se realiza mediante una nueva fuerza laboral concreta y universal, a través de la apropiación y el uso libre de las nuevas fuerzas productivas. Lo que Marx vio como el futuro es nuestra época. Esta transformación radical del poder de los trabajadores y la incorporación de la ciencia, la comunicación y el lenguaje en la fuerza productiva redefinieron toda la fenomenología del trabajo y la totalidad del horizonte mundial de producción.

El riesgo que corre el discurso del intelecto general es permanecer por entero en el plano del pensamiento, como si los nuevos poderes de los trabajadores fueran sólo intelectuales y no corporales (capítulo 13). Como vimos antes, las nuevas fuerzas y las nuevas posiciones de las tareas afectivas son hoy tan características de la fuerza laboral como el trabajo intelectual. El biopoder se refiere a estas capacidades productivas de vida que son intelectuales y corporales por igual. En realidad, los poderes de producción son hoy enteramente biopolíticos; es decir, recorren y constituyen directamente no sólo la producción, sino también todo el ámbito de la reproducción. El biopoder llega a ser un agente de producción cuando todo el contexto de reproducción queda incluido bajo el dominio capitalista, es decir, cuando la reproducción y las relaciones vitales que la constituyen se hacen directamente productivas. El biopoder es otro nombre que se le da a la supeditación real de la sociedad bajo el dominio del capital, y ambos son sinónimos del orden productivo globalizado. La producción cubre las superficies del imperio; es una maquinaria llena de vida, una vida inteligente que, al expresarse en la producción y reproducción, así como en la circulación (de los trabajadores, los afectos y los lenguajes), imprime una nueva significación a la sociedad y reconoce la virtud y la civilización en la cooperación.

Los poderes de la ciencia, el conocimiento, el afecto y la comunicación son las fuerzas principales que constituyen nuestra virtualidad antropológica y que se despliegan por la superficie del imperio. Este despliegue se extiende por los territorios lingüísticos generales que caracterizan las intersecciones entre la producción y la vida. El trabajo se hace cada vez más inmaterial y realiza su valor a través de un proceso singular y continuo de innovación en la producción; la fuerza laboral se vuelve cada vez más capaz de consumir o usar los servicios de la reproducción social de maneras más refinadas e interactivas. Precisamente cuando la inteligencia y el afecto (o, en realidad, el cerebro en conjunción con el cuerpo) se transforman en los poderes productivos primarios, hacen que la producción y la vida coincidan en el terreno en que ellos operan, porque la vida no es otra cosa que la producción y reproducción de un conjunto de cuerpos y cerebros.

La relación entre la producción y la vida se ha alterado pues hasta tal punto que hoy se ha invertido por completo respecto de la manera en que la entiende la disciplina de la economía política. La vida ya no se produce en los ciclos de reproducción subordinados a la jornada laboral; por el contrario, la vida es la que afecta y domina toda producción. En realidad, el valor del trabajo y la producción se determina en las profundidades de la vida. La industria no produce ningún superávit que no sea el que genera la actividad social y es por ello que, enterrado en la enormidad de la vida, el valor está más allá de toda medida. No habría ningún excedente si la producción no estuviera animada en su totalidad por la inteligencia social, por el intelecto general y, al mismo tiempo, por las expresiones afectivas que definen las relaciones sociales y gobiernan las articulaciones del ser social. Hoy el excedente de valor se determina en el campo de los afectos, en los cuerpos atravesados por el conocimiento, en la inteligencia del espíritu y en el cabal poder para actuar. La producción de mercancías tiende a realizarse enteramente a través del lenguaje, y al decir lenguaje nos referimos a esas maquinarias de inteligencia que se renuevan permanentemente en virtud de los afectos y las pasiones subjetivas.[19]

De todo esto debería desprenderse claramente lo que constituye la *cooperación social* en la superficie de la sociedad imperial: las sinergias de vida o, más específicamente, las manifestaciones productivas de la *vida desnuda*. Giorgio Agamben empleó la expresión «vida desnuda» para referirse al límite negativo de la humanidad y para exponer, detrás de los abismos políticos creados por el totalitarismo moderno, las condiciones (más o menos heroicas) de la pasividad humana.[20] Nosotros diríamos, en cambio, que mediante las monstruosidades con que redujeron a los seres humanos a una mínima vida desnuda, el fascismo y el nazismo trataron en vano de destruir el enorme poder en que podía transformarse la vida desnuda y de eliminar la forma en que se acumulan los nuevos poderes

de la cooperación productiva de las multitudes. Podría decirse, siguiendo esta misma línea de pensamiento, que los delirios reaccionarios del fascismo y el nazismo se desencadenaron cuando el capital descubrió que la cooperación social ya no era el resultado de la inversión del capital y que se trataba en cambio de una fuerza autónoma, el *a priori* de todo acto de producción. Cuando el poder humano se manifiesta inmediatamente como una fuerza cooperativa colectiva autónoma, la prehistoria capitalista llega a su fin. En otras palabras, la prehistoria capitalista llega a su fin cuando la cooperación social y subjetiva ya no es un producto sino un supuesto previo, cuando la vida desnuda se eleva a la dignidad de fuerza productiva o, en realidad, cuando se presenta como la riqueza de la virtualidad.

Las fuerzas científicas, afectivas y lingüísticas de la multitud transforman agresivamente las condiciones de la producción social. El campo en el que la multitud se reapropia de las fuerzas productivas es un campo de metamorfosis radicales: el escenario de una operación demiúrgica. Este fenómeno consiste ante todo en una revisión completa de la producción de la subjetividad cooperativa; consiste en un acto de fusión e hibridación con las máquinas que la multitud ha recuperado y reinventado; consiste, por lo tanto, en un éxodo no sólo espacial, sino también mecánico, en el sentido de que el sujeto se transforma en la máquina (y encuentra multiplicada en ella la cooperación que lo constituye). Ésta es una nueva forma de éxodo, un éxodo hacia la máquina o con la máquina: un éxodo maquinal.[21] La historia del trabajador moderno y del sujeto de la soberanía moderna ya contiene un amplio catálogo de las metamorfosis maquinales, pero la hibridación de los seres humanos y las máquinas ya no se define en virtud del derrotero lineal que siguió durante todo el período moderno. Ha llegado el momento en que la relación de poder que había dominado las hibridaciones y las metamorfosis maquinales puede derribarse. Marx reconocía que el conflicto entre los trabajadores y las máquinas era un conflicto falso: «Harán falta tiempo y experiencia para que los trabajadores aprendan a distinguir entre la maquinaria y el empleo que de ella hace el capital y, por lo tanto, para que el blanco de sus ataques ya no sean los instrumentos materiales de producción sino la forma en que la sociedad utiliza estos instrumentos».[22] Ahora, las nuevas virtualidades, la vida desnuda del presente, tienen la capacidad de tomar el control de los procesos de metamorfosis maquinal. En el imperio, la disputa política por la definición de la virtualidad mecánica o, en realidad, por las diferentes alternativas del paso de lo virtual a lo real, es un terreno central de lucha. Este nuevo terreno de producción y vida abre un futuro laboral de metamorfosis que la cooperación subjetiva puede y debe controlar ética, política y productivamente.

Res gestae/Machinae

En los últimos años se ha hablado mucho del fin de la historia y también se han hecho muchas objeciones justificadas a las apologías reaccionarias de un fin de la historia que sugieren que el estado actual de dominio es eterno. Sin embargo, es verdad que en la modernidad el poder del capital y sus instituciones de soberanía tuvieron una sólida influencia en la historia y ejercieron su dominio sobre el proceso histórico. En la posmodernidad, los poderes virtuales de las multitudes señalan el fin de ese dominio y de aquellas instituciones. *Aquella* historia terminó. El dominio capitalista se reveló como un período transitorio. Sin embargo, si la teleología trascendente que construyó la modernidad capitalista está llegando a su fin, ¿cómo pueden las multitudes definir en cambio un *telos* materialista?[23]

Sólo podremos responder a esta pregunta después de realizar un análisis fenomenológico e histórico de la relación entre la virtualidad y la posibilidad, es decir, después de responder a cómo y cuándo la virtualidad de la multitud pasa por la posibilidad y se transforma en realidad. Varios autores, de Lukács a Benjamin, de Adorno al Wittgenstein de la última época, de Foucault a Deleuze, y, en realidad, todos aquellos que reconocieron el ocaso de la modernidad, plantearon esta problemática. ¡En todos estos casos, la pregunta tuvo que enfrentar inmensos obstáculos metafísicos! Y ahora podemos advertir hasta qué punto eran insuficientes sus respuestas en relación con la enormidad de la pregunta. Lo cierto es que hoy la problemática ya no corre el riesgo de repetir los antiguos modelos de la tradición metafísica, ni siquiera los más poderosos. En verdad, en la actualidad, toda tradición metafísica está completamente agotada. Si ha de haber una solución al problema, no podrá dejar de ser una solución material y explosiva. Mientras primero fijábamos nuestra atención en la intensidad de los elementos de virtualidad que constituían las multitudes, ahora debemos enfocarla en la hipótesis de que aquellas virtualidades se acumulan y alcanzan un umbral de realización adecuado a su poder. Éste es el sentido al que nos referimos cuando hablamos del intelecto general y de sus articulaciones en el conocimiento, el afecto y la cooperación; y, de manera semejante, es en este sentido que hablamos de las diversas formas del éxodo colectivo de aquellos movimientos nómadas de las multitudes que se apropian de los espacios y los renuevan.

Aquí estamos ante dos pasos. El primero consiste en el hecho de que la virtualidad totaliza el campo de la *res gestae*. La virtualidad da un paso hacia adelante y demuestra que la capacidad de dominar las singularidades virtuales activas que poseía la *historia rerum gestarum* está definitivamente muerta. Ésta es la *historia* que llega a su fin cuando las nuevas virtualidades emergen como fuerzas poderosas y se liberan de un ser que

está cercado hegemónicamente por el capital y sus instituciones. Hoy sólo la *res gestae* tiene a su cargo las capacidades históricas o, mejor aún, hoy no hay historia, sólo historicidad. El segundo paso consiste en el hecho de que estas virtualidades singulares, a medida que alcanzan su autonomía, también adquieren su autovaloración. Se expresan como máquinas de innovación. No sólo se niegan a ser dominadas por los antiguos sistemas de valor y de explotación, sino que crean además sus propias posibilidades irreductibles. Aquí es donde se define un *telos* materialista, fundado en la acción de las singularidades, una teleología que es la resultante de la *res gestae* y constituye una figura de la lógica maquinal de las multitudes.

La *res gestae*, las virtualidades singulares que operan la conexión entre lo posible y lo real, en el primer paso está fuera de toda medida y, en el segundo, más allá de toda medida. Las virtualidades singulares, que son la bisagra entre lo posible y lo real, se deciden por una doble táctica: estar fuera de toda medida como un arma destructiva (desconstructiva en la teoría y subversiva en la práctica) y estar más allá de toda medida como poder constituyente. Lo virtual y lo posible están unidos como innovación irreductible y como una máquina revolucionaria.

Capítulo 17

GENERACIÓN Y CORRUPCIÓN

> No podemos derramar una gota de sangre estadounidense sin derramar la sangre del mundo entero [...]. Nuestra sangre es como la corriente del Amazonas, constituida por un millar de nobles afluentes que desembocan en un solo cauce. No somos una nación, antes bien somos un mundo; porque, salvo que podamos proclamar que fuimos engendrados por todo el mundo, como Melquisedec, no tenemos ni madre ni padre [...]. Nuestro linaje se pierde en la paternidad universal [...]. Somos los herederos de todos los tiempos y con todas las naciones dividimos nuestra herencia.
>
> HERMAN MELVILLE

> El destino ha querido que Estados Unidos esté desde ahora en adelante en el centro de la civilización occidental, antes que en la periferia.
>
> WALTER LIPPMANN

> No hay forma de escapar al negocio estadounidense.
>
> LOUIS-FERDINAND CÉLINE

La teoría de la constitución del imperio es también una teoría de su decadencia, como lo han reconocido los teóricos europeos del imperio durante los últimos miles de años. Ya en la Antigüedad grecorromana, Tucídides, Tácito y Polibio contaron repetidamente la secuencia del ascenso y la caída, como lo hicieron más tarde los Padres de la Iglesia y los teóricos de la primera cristiandad. Para ninguno de esos autores hablar del imperio consistió sencillamente en repetir la teoría clásica de la alternancia entre formas «positivas» y «negativas» de gobierno, porque el imperio, por definición, supera esta alternancia. Sin embargo, la crisis interna del concepto de imperio sólo se hizo claramente evidente en el período de la Ilustración y en el período de la construcción de la modernidad europea, cuando autores tales como Montesquieu y Gibbon hicieron del problema de la decadencia del Imperio romano uno de los principales *topoi* del análisis de las formas políticas del Estado soberano moderno.[1]

Ascenso y caída (Maquiavelo)

En la Antigüedad clásica, el concepto de imperio ya suponía crisis. El imperio se concebía en el marco de una teoría naturalista de las formas de gobierno; y, aun cuando quiebra la alternancia cíclica de formas buenas y formas malas, no está exento del destino de corrupción de la ciudad y la civilización como un todo. Quien domina la historia es *týche* (la Fortuna o el Destino), que a veces inevitablemente arruina la perfección que alcanza el imperio. Desde Tucídides a Tácito y de Atenas a Roma, el necesario equilibrio entre las formas de la vida común y el mando se situó en este destino lineal. Los análisis que ofrece Polibio del Imperio romano rompen con esta concepción del carácter cíclico del desarrollo histórico, según el cual la construcción humana de lo político pasa constantemente de las formas buenas a las formas malas de la ciudad y el poder: de la monarquía a la tiranía, de la aristocracia a la oligarquía y de la democracia a la anarquía, y luego eventualmente comienza un nuevo ciclo. Polibio afirmaba que el Imperio romano había quebrado este ciclo creando una síntesis de buenas formas de poder (véase el capítulo 14). El imperio se entiende, entonces, no tanto como dominio sobre el espacio y el tiempo universales, sino más que nada como un movimiento que reúne los espacios y las temporalidades a través de los poderes de las fuerzas sociales que procuran liberarse del carácter cíclico natural del tiempo de la historia. Sin embargo, superar la línea del destino es aleatorio. La síntesis de las formas buenas de gobierno, el gobierno de la virtud cívica, puede desafiar al destino, pero no puede reemplazarlo. La crisis y la decadencia son determinaciones que deben superarse cada día.

Durante la Ilustración europea, autores tales como Montesquieu y Gibbon rechazaron la concepción naturalista de este proceso. La decadencia del imperio se explicaba, desde el punto de vista de la ciencia social, como la imposibilidad de hacer perdurar las construcciones históricas y sociales de la multitud y la virtud de sus héroes. La corrupción y la decadencia del imperio no eran un supuesto previo natural, determinado por el destino cíclico de la historia, sino, antes bien, un producto de la imposibilidad humana (o al menos la extrema dificultad) de gobernar un espacio y un tiempo ilimitados. La condición ilimitada del imperio minaba la capacidad de hacer funcionar y perdurar las buenas instituciones. Aun así, el imperio era un fin al que apuntaban el deseo y la virtud cívica de la multitud y sus capacidades humanas de hacer la historia. Era una situación precaria que no podía sustentar un espacio y un tiempo ilimitados, pero que inevitablemente limitaba los objetivos universales de gobierno a dimensiones políticas y sociales finitas. Los autores de la Ilustración decían que el gobierno que se aproxime a la perfección habrá de construirse con moderación a través de un espacio y un tiempo limitados. Por lo tan-

to, entre el imperio y la realidad del mando había en principio una contradicción que inevitablemente engendraría la crisis.

Maquiavelo, al retomar la concepción de los antiguos y al anticipar la de los modernos, en realidad es quien nos ofrece la ilustración más adecuada de la paradoja del imperio.[2] Maquiavelo echó luz sobre esta problemática al separarla tanto del terreno naturalizador de los antiguos como del terreno sociológico de los modernos y presentarla, en cambio, en el campo de la inmanencia y la política pura. Según Maquiavelo, lo que impulsa al gobierno expansivo es la dialéctica de las fuerzas sociales y políticas de la república. La libertad y la expansión sólo se pueden unir cuando las clases sociales y sus expresiones políticas se presentan en un juego abierto y continuo de contrapoder y, por consiguiente, sólo entonces es posible la formación del imperio. Maquiavelo dice que no hay ningún concepto de imperio que no sea un concepto de libertad decisivamente expansivo. Precisamente en esta dialéctica de libertad residen los elementos de corrupción y destrucción. Cuando Maquiavelo analiza la caída del Imperio romano, se concentra ante todo y principalmente en la crisis de la religión civil o, más precisamente, en la decadencia de la relación social que había unificado las diferentes fuerzas sociales ideológicas y les había permitido participar conjuntamente en la interacción abierta de los contrapoderes. La religión cristiana es lo que destruyó el Imperio romano al quebrantar la pasión civil que había sustentado a la sociedad pagana, la participación conflictiva pero leal de los ciudadanos en el continuo perfeccionamiento de la constitución y el proceso de la libertad.

Por lo tanto, la idea antigua de que la corrupción era un elemento necesario y natural de las buenas formas de gobierno fue desplazada radicalmente, puesto que las buenas formas de gobierno sólo pueden evaluarse respecto de la relación social y política que organizó la constitución. La idea moderna y de la Ilustración relativa a la crisis del espacio y el tiempo ilimitados e incontrolables fue desplazada de un modo similar porque también ella terminó por remitirse a la esfera del poder cívico: sólo sobre esta base es posible evaluar el espacio y el tiempo. La alternativa no está pues entre gobierno y corrupción o entre imperio y decadencia sino que está entre, por un lado, el gobierno expansivo y de raíz social, es decir, el gobierno «cívico» y «democrático» y, por el otro, toda práctica de gobierno que base su propio poder en la trascendencia y la represión. Debería quedar claro que, cuando hablamos de la «ciudad» o de «democracia» entre comillas, como la base de la actividad expansiva de la república y como la única posibilidad de un imperio duradero, estamos introduciendo un concepto de participación que se vincula a la vitalidad de una población y a su capacidad de generar una dialéctica de contrapoderes: por lo tanto, estamos presentando un concepto que tiene muy poco que ver con el concepto clásico o moderno de democracia. Hasta los rei-

nados de Genghis Khan y de Tamerlán fueron de algún modo «democráticos», desde este punto de vista, como lo fueron las legiones de César, los ejércitos de Napoleón y los ejércitos de Stalin y Eisenhower, puesto que todos ellos permitieron la participación de una población que respaldaba su acción expansiva. Lo esencial en todos estos casos y en el concepto general de imperio es que se afirmaba un terreno de inmanencia. La inmanencia se define como la ausencia de todo límite externo a las trayectorias de la acción de las multitudes, y la inmanencia sólo está sometida, en sus afirmaciones y destrucciones, a los regímenes de posibilidad que constituyen su formación y desarrollo.

Aquí nos encontramos nuevamente en el centro de la paradoja en virtud de la cual toda teoría del imperio concibe la posibilidad de su propia decadencia, pero ahora comenzamos a explicarla. Si el imperio es siempre una positividad absoluta, la realización de un gobierno de la multitud y un aparato absolutamente inmanente, está pues expuesto a la crisis, precisamente sobre el terreno de esta definición y no por ninguna otra necesidad o trascendencia que se le oponga. La crisis es el signo de una posibilidad alternativa en el plano de inmanencia, una crisis que no es necesaria, pero que siempre es posible. Maquiavelo nos ayuda a comprender este sentido inmanente, constituyente y ontológico de la crisis. No obstante, sólo en la situación presente se hace completamente evidente esta coexistencia de la crisis y el campo de inmanencia. Puesto que las dimensiones espacial y temporal de la acción política ya no son los límites, sino los mecanismos constructivos del gobierno imperial, la coexistencia de lo positivo y lo negativo en el terreno de la inmanencia se configura ahora como una alternativa abierta. En la actualidad, los mismos movimientos y tendencias constituyen tanto el ascenso como la decadencia del imperio.

Finis Europae (Wittgenstein)

La coexistencia del espíritu imperial y de los signos de crisis y decadencia se manifestó de muy diversas formas en el discurso europeo de los dos últimos siglos, a menudo como una reflexión sobre el fin de la hegemonía europea, o bien sobre la crisis de la democracia y el triunfo de la sociedad de masas. A lo largo de todo este libro hemos insistido extensamente en que los gobiernos modernos de Europa desarrollaron formas *imperialistas* y no *imperiales*. Con todo, el concepto de imperio sobrevivió en Europa y continuamente hubo quienes lamentaran que no fuera realidad. Los debates europeos sobre el imperio y la decadencia nos interesan por dos razones esenciales: en primer lugar, porque la crisis del ideal de una Europa imperial está en el centro mismo de tales debates y, en segun-

do término, porque esta crisis golpea precisamente en ese lugar secreto de la definición del imperio donde reside el concepto de democracia. Otro elemento que debemos tener presente aquí es el punto de vista desde el cual se llevaron a cabo los debates: un punto de vista que interpreta el drama histórico de la decadencia del imperio como una experiencia vivida colectivamente. El tema de la *crisis de Europa* se transformó en un discurso sobre la decadencia del imperio y se vinculó a la crisis de la democracia, junto con las formas de conciencia y resistencia que implica esta crisis.

Alexis de Tocqueville quizá haya sido el primero en presentar el problema en estos términos. Su análisis de la democracia de masas en los Estados Unidos, caracterizada por un espíritu de iniciativa y expansión, lo llevó a reconocer amarga y proféticamente la imposibilidad que tenían las elites europeas de continuar manteniendo una posición de mando sobre la civilización mundial.[3] Hegel ya había percibido algo muy semejante: «Estados Unidos es [...] el país del futuro y su importancia histórica mundial habrá de revelarse todavía en los tiempos por venir [...]. Es una tierra de deseo para todos aquellos que están hastiados del arsenal histórico de la vieja Europa».[4] No obstante, Tocqueville comprendió este paso de manera mucho más profunda. La razón de la crisis de la civilización europea y de sus prácticas imperiales estriba en el hecho de que la virtud europea –o, en realidad, su moralidad aristocrática organizada en las instituciones de la soberanía moderna– no puede ingeniárselas para mantener la paz con las fuerzas vitales de la democracia de masas.

La muerte de Dios que muchos europeos comenzaban a percibir fue en realidad un signo de la muerte de su propio poderío planetario, que sólo podían entender en el plano de un misticismo moderno. De Nietzsche a Burkhardt, de Thomas Mann a Max Weber, de Spengler a Heidegger, Ortega y Gasset y muchos otros autores que vivieron entre los siglos XIX y XX, esta intuición llegó a ser un estribillo constante entonado con profunda amargura.[5] La aparición de las masas en el escenario social y político, el agotamiento de los modelos culturales y productivos de la modernidad, el ocaso de los proyectos imperialistas europeos y los conflictos desatados entre las naciones sobre cuestiones relativas a la escasez, la pobreza y la lucha de clases fueron todos elementos que emergieron como signos de la decadencia. El nihilismo dominaba la época porque eran tiempos sin esperanza. Nietzsche dio el diagnóstico definitivo: «Europa está enferma».[6] Las dos guerras mundiales que asolarían sus territorios, el triunfo del fascismo y ahora, después del derrumbe del estalinismo, la reaparición de los espectros más terribles del nacionalismo y la intolerancia se erigen como las pruebas que confirman que aquellas intuiciones en realidad eran acertadas.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, el hecho de que se haya formado un nuevo imperio contra las antiguas potencias de Europa no es

más que una buena noticia. ¿Quién quiere volver a ver a aquella borrosa y parasitaria clase dirigente europea que pasó directamente del *Ancien Régime* al nacionalismo, del populismo al fascismo, y que ahora alienta un neoliberalismo generalizado? ¿Quién quiere continuar viendo aquellas ideologías y aquellos aparatos burocráticos que alimentaban a las corrompidas elites europeas y eran sus cómplices? ¿Y quién puede soportar todavía aquellos sistemas de organización laboral y aquellas corporaciones que arrancaban todo espíritu vital?

Nuestra tarea no consiste en lamentar la crisis de Europa, sino en reconocer en su análisis los elementos que, aunque confirman su tendencia, indican las posibles resistencias, los márgenes de reacción positiva, y las alternativas del destino. A menudo estos elementos aparecieron casi en contra de la voluntad de los teóricos de la crisis de su propio tiempo: es una resistencia que salta hacia un tiempo futuro, hacia un futuro real y propiamente superado, una especie de futuro perfecto. En este sentido, a través de los análisis dolorosos de sus causas, la crisis de la ideología europea puede revelar la definición de recursos nuevos, abiertos. Es por ello que resulta importante seguir el desarrollo de la crisis de Europa, porque no sólo en autores como Nietzsche y Weber, sino también en la opinión pública de su tiempo, la denuncia de la crisis reveló un costado positivo extremadamente potente, que contenía las características fundamentales del nuevo imperio mundial al que estamos entrando ahora. Los agentes de la crisis del antiguo mundo imperial se transforman en las bases del nuevo. La masa indiferenciada que por su mera presencia podía destruir la tradición moderna y su poder trascendente hoy se presenta como una potente fuerza productiva y como una fuente incontenible de valorización. Una nueva vitalidad, casi como las fuerzas bárbaras que enterraron a Roma, reanima los campos de inmanencia que la muerte del Dios europeo nos dejó como horizonte. Toda teoría de la crisis del hombre europeo y de la decadencia de la idea del imperio europeo es de algún modo un síntoma de la nueva fuerza vital de la multitud o, como preferimos decir nosotros, del deseo de la multitud. Nietzsche declaró esto desde lo alto de la montaña: «He absorbido en mi interior el espíritu de Europa; ¡ahora quiero tomar represalia!».[7] Superar la modernidad significa superar las barreras y la trascendencia del eurocentrismo y conduce a adoptar definitivamente el campo de la inmanencia como el terreno exclusivo de la teoría y la práctica de la política.

En los años posteriores al estallido de la Primera Guerra Mundial, quienes habían participado de la gran masacre trataron desesperadamente de comprender y controlar la crisis. Consideremos los testimonios de Franz Rosenzweig y de Walter Benjamin. Para ambos, la experiencia de la crisis sólo podía liberarse mediante un mecanismo que fuera una especie

de escatología secular.[8] Después de la experiencia histórica de la guerra y la desdicha y también quizá con una intuición del holocausto que sobrevendría, ambos trataron de descubrir una esperanza y una luz de redención. Con todo, este intento no logró escapar de la potente resaca de la dialéctica. Ciertamente, la dialéctica, aquella maldita dialéctica que había ungido y mantenido unidos los valores europeos, había sido vaciada desde dentro y ahora se definía en términos completamente negativos. Sin embargo, el escenario apocalíptico en el cual buscaba liberación y redención este misticismo todavía estaba demasiado implicado en la crisis. Benjamin lo reconoció amargamente: «El pasado trae consigo un índice temporal mediante el cual se le atribuye la redención. Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y las presentes. Nuestro advenimiento era esperado en la tierra. Como cada generación que nos precedió, fuimos dotados de un *débil* poder mesiánico, un poder sobre el cual el pasado reclama su derecho».[9]

Esta experiencia teórica surge precisamente cuando la crisis de la modernidad se manifiesta con mayor intensidad. En este mismo terreno otros autores intentaron romper con lo que quedaba de la dialéctica y sus poderes de supeditación. No obstante, nos parece que ni siquiera los pensadores más profundos del momento pudieron romper con la dialéctica y la crisis. En Max Weber, la crisis de la soberanía y la legitimidad sólo puede resolverse recurriendo a las figuras irracionales del carisma. En Carl Schmitt, el horizonte de las prácticas soberanas sólo puede despejarse recurriendo a la «decisión». Sin embargo, una dialéctica irracional no puede resolver, ni siquiera puede atenuar, la crisis de la realidad.[10] Y la potente sombra de una dialéctica esteticista se desliza hasta en la noción de Heidegger de una función pastoral sobre un ser disperso y fragmentado.

A quienes más debemos los enfoques que aclaran realmente este escenario es a los diversos filósofos franceses que hicieron una relectura de Nietzsche varios decenios más tarde, en la década de 1960.[11] Esa relectura implicó una reorientación del punto de vista de la crítica, que se produjo cuando estos autores comenzaron a reconocer el fin del funcionamiento de la dialéctica y cuando ese reconocimiento se vio confirmado en las nuevas experiencias prácticas y políticas que se concentraron en la producción de la subjetividad. Ésta fue una producción de subjetividad entendida como poder, como la constitución de una autonomía que no podía reducirse a ninguna síntesis abstracta o trascendente.[12] Ya no era la dialéctica, sino la denegación, la resistencia, la violencia y la afirmación positiva del ser lo que marcaba la relación entre la localización de la crisis en la realidad y la respuesta adecuada. Lo que en el medio de la crisis de la década de 1920 apareció como la trascendencia contra la historia, la redención contra la corrupción y el mesianismo contra el nihilismo, ahora se construía como una posición ontológicamente categórica de estar afue-

ra y en contra y, por lo tanto, más allá de todo residuo posible de la dialéctica. Éste era un nuevo materialismo que negaba todo elemento trascendente y constituía una reorientación radical del espíritu.

Para poder comprender la profundidad de este paso, haríamos bien en concentrarnos en la conciencia y la anticipación que tuvo de él el pensamiento de Ludwig Wittgenstein. Los primeros escritos de Wittgenstein dieron nueva vida a los temas dominantes del pensamiento europeo de comienzos del siglo XX: la condición de vivir en un desierto de sentido y de búsqueda de significación, la coexistencia de un misticismo de la totalidad y de la tendencia ontológica a la producción de subjetividad. Wittgenstein separaba de toda contingencia la historia contemporánea y su drama, que habían sido arrancados de toda dialéctica. La historia y la experiencia se transformaron en el escenario de una refundación materialista y tautológica del sujeto, en un intento desesperado de encontrar coherencia en la crisis. En medio de la Primera Guerra Mundial, Wittgenstein escribió: «El modo como todo discurre es Dios. Dios es el modo como todo discurre. Sólo de la consciencia de la *unicidad de mi vida* surgen religión –ciencia– y arte». Y además: «Esta conciencia es la vida misma. ¿Puede haber una ética aun cuando no haya un ser vivo fuera de mí mismo? ¿Puede haber alguna ética si no hay ningún otro ser vivo aparte de mí mismo? Si se supone que la ética es algo fundamental, puede haberla. Si soy justo, entonces para el juicio ético no basta con que exista un mundo dado. Luego, el mundo en sí mismo no es ni bueno ni malo [...]. El bien y el mal sólo entran en él a través del *sujeto.* Y el sujeto no es parte del mundo, sino que es un límite del mundo». Wittgenstein denuncia el Dios de la guerra y el desierto de las cosas en el cual el bien y el mal ahora son indistinguibles, situando el mundo en el límite de la subjetividad tautológica: «Aquí podemos ver que, si se lo medita estrictamente, el solipsismo coincide con el puro realismo».[13] Sin embargo, este límite es creativo. La alternativa está completamente dada cuando, y sólo cuando, la subjetividad se plantea fuera del mundo: «Mis proposiciones sirven como elucidaciones del modo siguiente: cualquiera que me comprende eventualmente reconoce que son disparatadas, una vez que ya las ha empleado –como peldaños– para saltar por encima de ellas. (Debe, por así decirlo, empujar la escalera después de haberla utilizado para saltar.) Debe trascender estas proposiciones y luego verá correctamente el mundo».[14] Wittgenstein reconoce el fin de toda dialéctica posible y de todo sentido que resida en la lógica del mundo y no en su superación marginal, subjetiva.

La trayectoria trágica de esta experiencia filosófica nos permite captar aquellos elementos que hicieron de la percepción de la crisis de la modernidad y de la decadencia de la idea de Europa una condición (negativa pero necesaria) de la definición del imperio en ciernes. Estos autores eran voces que gritaban en el desierto. Parte de esta generación terminaría re-

cluida en los campos de exterminio. Otros perpetuarían la crisis a través de una fe ilusoria en la modernización soviética. Algunos otros, un grupo significativo de estos autores, huiría a América. Eran realmente voces que clamaban en el desierto, pero sus escasas y singulares anticipaciones de la vida en el desierto nos proporcionan los medios para reflexionar sobre las posibilidades que tienen las multitudes en la nueva realidad del imperio posmoderno. Aquellos autores fueron los primeros en definir la condición de la completa desterritorialización que produciría la llegada del imperio y estaban situados en ella exactamente en la misma posición en que se encuentran hoy las multitudes. La negativa, el repudio a toda participación, el descubrimiento de un vacío que lo invade todo: esto significa situarse perentoriamente en una realidad imperial que se define en virtud de la crisis. El imperio es el desierto y en este punto la crisis ya no puede distinguirse de la tendencia de la historia. Mientras en el mundo antiguo la crisis imperial se concebía como el producto de una historia cíclica natural y mientras en el mundo moderno se la definía mediante una serie de aporías de tiempo y espacio, ahora las figuras de la crisis y las prácticas del imperio se han vuelto indistinguibles. Los teóricos de la crisis del siglo XX nos enseñan, sin embargo, que en este espacio desterritorializado y eterno donde se construye el nuevo imperio y en este desierto de significación, el testimonio de la crisis puede avanzar hacia la realización de un sujeto singular y colectivo, hacia los poderes de las multitudes. Éstas han internalizado la falta de un lugar y un tiempo fijo; son móviles y flexibles y conciben el futuro como una totalidad de posibilidades que se ramifican en todas las direcciones. El universo imperial que se ha formado, ciego a la significación, está colmado por la totalidad variadísima de la producción de subjetividad. La decadencia no es ya un destino futuro, sino que es la realidad presente del imperio.

América, América

La huida de los intelectuales europeos a los Estados Unidos fue un intento de redescubrir un lugar perdido. La democracia estadounidense, ¿no estaba fundada acaso en la democracia del éxodo, en los valores afirmativos y no dialécticos, en el pluralismo y la libertad? Estos valores, ¿no recreaban perpetuamente, junto con la noción de nuevas fronteras, la expansión de esta base democrática, más allá de todo obstáculo abstracto de nación, etnia y religión? Esta música sonaba a veces en una forma elevada, como en el caso del proyecto de la «Pax Americana» proclamada por los líderes liberales, y a veces en una forma más elemental, representada por el sueño americano de la movilidad social y la igualdad de oportunidades de riqueza y libertad para toda persona honesta, en suma, el «ame-

rican way of life». El proyecto del New Deal para superar la crisis mundial de la década de 1930, tan diferente y tanto más liberal que los proyectos políticos y culturales europeos destinados a afrontar la crisis, respaldaba esta concepción del ideal estadounidense. Cuando Hannah Arendt afirmaba que la revolución estadounidense era superior a la francesa porque la estadounidense era una búsqueda ilimitada de libertad política, en tanto que la francesa no fue más que una lucha limitada por la escasez y la desigualdad, no sólo estaba ensalzando un ideal de libertad que los europeos ya no conocían; estaba además reterritorializándolo en los Estados Unidos.[15] En cierto sentido, parecía como si se hubiese quebrado la continuidad que había existido entre la historia de Europa y la de los Estados Unidos y que este último país se hubiera embarcado en una travesía diferente; pero, en realidad, para aquellos europeos, los Estados Unidos representaban la resurrección de una idea de libertad que Europa había perdido.

Desde el punto de vista de una Europa en crisis, los Estados Unidos, el «imperio de la libertad» de Jefferson, representaban la renovación de la idea imperial. Los grandes escritores estadounidenses del siglo XIX habían cantado las dimensiones épicas de la libertad del nuevo continente. En Whitman, el naturalismo llega a ser afirmativo y en Melville el realismo se vuelve vehemente. Un lugar de América se había territorializado en nombre de una Constitución de la libertad y, al mismo tiempo, se desterritorializaba continuamente mediante la apertura de fronteras y el éxodo. Los grandes filósofos estadounidenses, de Emerson a Whitehead y Pierce, abrieron el hegelianismo (en realidad, la apología de una Europa imperial) a las corrientes espirituales de un proceso nuevo e inmenso, determinado e ilimitado.[16]

Los europeos en crisis se dejaban seducir por estos cantos de sirenas de un nuevo imperio. Tanto el americanismo como el antiamericanismo europeos del siglo XX son manifestaciones de la difícil relación que mantenían los europeos en crisis con el proyecto imperial de los Estados Unidos. La utopía estadounidense fue recibida de muchas maneras diferentes, pero en toda la Europa del siglo XX hizo las veces de punto de referencia central. La continua preocupación se manifestaba tanto en la desazón provocada por la crisis como en el espíritu de las vanguardias; en otras palabras, a través de la autodestrucción de la modernidad y la voluntad indeterminada pero incontenible de innovación que impulsó la última ola de los grandes movimientos culturales europeos, desde el expresionismo y el futurismo al cubismo y el abstraccionismo.

La historia militar del doble rescate de Europa por parte de las fuerzas armadas estadounidenses durante la Segunda Guerra Mundial tuvo su versión paralela en otro rescate efectuado en el plano político y cultural. La hegemonía estadounidense sobre Europa, que se basaba en estructu-

ras financieras, económicas y militares, se presentaba como algo natural a través de una serie de operaciones culturales e ideológicas. Consideremos, por ejemplo, cómo se desplazaron el centro de la producción artística y la idea de arte moderno de París a Nueva York en los años inmediatamente posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Serge Guilbaut narra la fascinante historia de cómo, cuando la guerra y la ocupación nazi habían desbaratado por completo el escenario artístico parisino, y en medio de una campaña ideológica para promover el rol de líder de los Estados Unidos en el mundo de posguerra, el expresionismo abstracto de artistas neoyorquinos tales como Jackson Pollock y Robert Motherwell se presentaba como la continuación natural y el heredero del modernismo europeo y específicamente parisino. Nueva York robó la idea del arte moderno:

> El arte estadounidense se describía pues como la culminación lógica de una tendencia inexorable y de largo aliento hacia la abstracción. Una vez que la cultura estadounidense fue elevada al rango de modelo internacional, cambió la significación de lo que era específicamente estadounidense: lo que había sido característicamente estadounidense se volvió representativo de la «cultura occidental» en su conjunto. De este modo, el arte estadounidense pasó de ser un arte regional a convertirse en arte internacional y luego en arte universal [...]. En este sentido, la cultura estadounidense de posguerra fue puesta en un mismo pie de igualdad con la fuerza económica y militar de los Estados Unidos: se la hizo responsable de la supervivencia de las libertades democráticas en el mundo «libre».[17]

Este fenómeno de la historia de la producción artística y, lo que es más importante, de la crítica de arte, no es más que un aspecto de la multifacética operación ideológica que presenta la hegemonía global de los Estados Unidos como la consecuencia natural e inevitable de la crisis de Europa.

Paradójicamente, aun los feroces nacionalismos europeos, que provocaron los conflictos más violentos durante la primera mitad del siglo, finalmente fueron desplazados por una competencia para ver quién podía expresar mejor un profundo americanismo. La Unión Soviética de Lenin es en realidad la que puede haber oído más claramente el canto de sirenas del americanismo. El desafío era repetir los resultados del capitalismo, que había alcanzado su pináculo en los Estados Unidos. Los soviéticos criticaban los medios empleados por los Estados Unidos y sostenían, en cambio, que el socialismo podía lograr los mismos resultados con más eficiencia trabajando tenazmente y sacrificando la libertad. Esta terrible ambigüedad también recorre la totalidad de los escritos de Gramsci sobre el americanismo y el fordismo, que constituyen algunos de los textos fundamentales para comprender el problema estadounidense desde el punto de vista europeo.[18] Gramsci veía a los Estados Unidos, con su combinación de nuevas formas tayloristas de organización del trabajo y con su

poderosa voluntad capitalista de dominar, como el punto de referencia inevitable para el futuro: aquél era el único cambio posible hacia el desarrollo. Para Gramsci, la cuestión consistía pues en comprender si la revolución sería activa (como la de la Rusia soviética) o pasiva (como en la Italia fascista). La consonancia entre el americanismo y el socialismo de Estado debería ser evidente, pues a lo largo de toda la guerra fría ambos siguieron caminos paralelos hacia el desarrollo a uno y otro lado del Atlántico, lo cual finalmente los condujo a competir peligrosamente por la exploración del espacio y las armas nucleares. Estos derroteros paralelos sencillamente destacan el hecho de que cierto americanismo había penetrado hasta en el corazón mismo de su adversario más acérrimo. Los desarrollos que tuvieron lugar en Rusia durante el siglo XX fueron hasta cierto punto un microcosmos de los que se produjeron en Europa.

La negativa europea a reconocer conscientemente su decadencia a menudo se tradujo en la actitud de proyectar su crisis en la utopía estadounidense. Esa proyección se extendió durante mucho tiempo, tanto como duró la necesidad y la premura por redescubrir un sitio de libertad que pudiera continuar la visión teleológica, cuya expresión más elevada quizás sea el historicismo de Hegel. Las paradojas de esta proyección se multiplicaron hasta tal punto que la conciencia europea, al tener que afrontar su innegable e irreversible decadencia, reaccionó yendo al otro extremo: el sitio principal de competencia, que había afirmado y repetido el poder formal de la utopía estadounidense, se convertía ahora en su completo reverso. La Rusia de Solzhenitsyn llegó a ser el negativo absoluto de las imágenes más caricaturescas y apologéticas de la utopía estadounidense al estilo de Arnold Toynbee. No debería sorprender que las ideologías del fin de la historia, que son tan evolutivas como posmodernas, parezcan completar este embrollo ideológico. El imperio estadounidense pondrá fin a la historia.

No obstante, sabemos que esta idea del imperio estadounidense como la redención de la utopía es completamente ilusoria. Ante todo, el imperio actual no es estadounidense y los Estados Unidos no son el centro. El principio fundamental del imperio, como lo hemos indicado a lo largo de todo este libro, es que su poder no tiene un terreno ni un centro reales y localizables. El poder imperial se distribuye en redes, mediante mecanismos de control móviles y articulados. Esto no equivale a decir que el gobierno de los Estados Unidos y el territorio estadounidense no sean diferentes de cualquier otro: los Estados Unidos ocupan ciertamente una posición privilegiada en las segmentaciones y jerarquías globales del imperio. No obstante, a medida que decaen los poderes y las fronteras de los Estados-nación, las diferencias entre los territorios nacionales se hacen cada vez más relativas. Ahora ya no son diferencias de naturaleza (como lo eran, por ejemplo, las diferencias entre el territorio de la metrópoli y el de la colonia) sino que son diferencias de grado.

Además, los Estados Unidos no pueden rectificar o redimir la crisis y la decadencia del imperio. Los Estados Unidos no son el lugar adonde los europeos o hasta el sujeto moderno pueden huir para resolver el malestar y la infelicidad: tal lugar no existe. El medio de superar la crisis es el desplazamiento ontológico del sujeto. El cambio más importante tiene lugar pues en el seno de la humanidad, puesto que con el fin de la modernidad también termina la esperanza de encontrar algo que pueda identificar al sí mismo fuera de la comunidad, fuera de la cooperación y fuera de las relaciones críticas y contradictorias que cada persona encuentra en un no lugar, es decir, en el mundo y las multitudes. Aquí reaparece la idea del imperio, pero no la idea del imperio entendido como un territorio, ni como las dimensiones determinadas del tiempo y el espacio, ni desde el punto de vista de un pueblo y su historia, sino meramente como la urdimbre de una dimensión humana ontológica que tiende a hacerse universal.

La crisis

La posmodernización y el paso al imperio implican una auténtica convergencia de las esferas que solían designarse como la «base» y la «superestructura». El imperio cobra forma cuando el lenguaje y la comunicación o, mejor dicho, cuando el trabajo inmaterial y la cooperación llegan a ser la fuerza productiva dominante (véase el capítulo 13). La superestructura se pone en marcha y el universo en el que vivimos es un universo de redes lingüísticas productivas. Las líneas de producción y las líneas de representación se cruzan y se combinan en el mismo dominio lingüístico y productivo. En este contexto, la distinción que define las categorías centrales de la economía política tiende a desdibujarse. La producción se hace indistinguible de la reproducción; las fuerzas productivas se fusionan con las relaciones de producción; el capital constante tiende a constituirse dentro del capital variable y a ser representado por él, en los cerebros, los cuerpos y la cooperación de los sujetos productivos. Los sujetos sociales son simultáneamente productores y productos de esta máquina unitaria. De modo tal que, en esta nueva formación histórica, ya no es posible identificar un signo, un sujeto, un valor o una práctica que estén «afuera».

Aun así, la formación de esta totalidad no elimina la explotación. Antes bien, la redefine, principalmente en relación con la comunicación y la cooperación. La explotación es la expropiación de la cooperación y la anulación de las significaciones de la producción lingüística. En consecuencia, en el imperio continuamente emergen las resistencias a la autoridad. Los antagonismos a la explotación se articulan a través de las redes globales de producción y determinan crisis en todos y cada uno de sus nodos. La crisis se extiende en coincidencia con la totalidad posmoderna

de la producción capitalista; es propia del control imperial. En este sentido, la decadencia y caída del imperio no se definen como un movimiento diacrónico, sino como una realidad sincrónica. La crisis atraviesa cada momento del desarrollo y la recomposición de la totalidad.

Con la subsunción real de la sociedad bajo el dominio del capital, los antagonismos sociales pueden generar conflicto en todo momento y en todo término de la producción y el intercambio comunicativo. El capital se ha transformado en un mundo. El valor de uso y todas las demás referencias a los valores y los procesos de valorización que se concebían como exteriores al modo capitalista de producción se han desvanecido progresivamente. La subjetividad está inmersa por entero en el intercambio y el lenguaje, pero esto no significa que ahora sea pacífica. El desarrollo tecnológico basado en la generalización de las relaciones comunicativas de producción es un motor de la crisis y el intelecto general productivo es un nido de antagonismos. La crisis y la decadencia no se refieren a algo externo al imperio, sino a su parte más íntima. Corresponden a la producción de subjetividad misma y, por lo tanto, son al mismo tiempo inherentes y contrarios a los procesos de la reproducción del imperio. La crisis y la decadencia no son ni un cimiento oculto ni un futuro ominoso; constituyen una realidad clara y evidente, un acontecimiento siempre esperado, una latencia que está siempre presente.

Es medianoche en una noche de espectros. Tanto el nuevo reinado del imperio como la nueva creatividad inmaterial y cooperativa de las multitudes se mueven en las sombras y nada logra iluminar el destino que tenemos por delante. Sin embargo, hemos adquirido un nuevo punto de referencia (y tal vez mañana adquiramos una nueva conciencia) que consiste en el hecho de que el imperio se define en virtud de la crisis, que su decadencia siempre ha comenzado ya, y que, en consecuencia, toda línea de antagonismo conduce hacia el acontecimiento y la singularidad. ¿Significa esto, en la práctica, que la crisis es inmanente al imperio e indiscernible de él? En esta noche oscura, ¿es posible teorizar positivamente y definir una práctica del acontecimiento?

La generación

Hay dos obstáculos que nos impiden responder inmediatamente a estas preguntas. El primero lo presenta el poder despótico de la metafísica burguesa y, específicamente, la engañosa idea ampliamente difundida de que el mercado capitalista y el régimen capitalista de producción son eternos e insuperables. La extravagante naturalidad del capitalismo es una falsificación pura y simple y debemos desengañarnos inmediatamente. El segundo impedimento está representado por las numerosas posiciones

teóricas que no ven ninguna otra alternativa a la forma actual de dominio salvo una forma anárquica y ciega y que, por lo tanto, participan del misticismo del límite. Desde esta perspectiva ideológica, el sufrimiento de la existencia no puede llegar a articularse, volverse consciente y establecer un punto de vista de sublevación. Esta posición teórica no conduce más que a una actitud cínica y a prácticas paralizantes. El engaño sobre la condición natural del capitalismo y la radicalidad del límite en realidad mantienen una relación de complementariedad. Su complicidad se expresa en una impotencia agotadora. El hecho es que ninguna de estas posiciones, ni la apologética ni la mística, logran captar el aspecto primario del orden biopolítico: su productividad. No pueden interpretar los poderes virtuales de la multitud que tienden constantemente a hacerse posibles y reales. En suma, perdieron el hilo de la productividad fundamental del ser.

Sólo podemos responder a la pregunta sobre cómo salir de la crisis descendiendo al nivel de la virtualidad biopolítica, enriquecida por los procesos singulares y creativos de la producción de subjetividad. Sin embargo, ¿cómo lograr la ruptura y la innovación en el horizonte absoluto en el que estamos inmersos, en un mundo en el que los valores parecen haberse ahogado en un vacío de significación y de falta de toda medida? Aquí no es necesario volver a hacer una descripción del deseo y sus excesos ontológicos ni insistir otra vez en la dimensión del «más allá». Basta con señalar la determinación generadora del deseo y, por lo tanto, su productividad. En efecto, la absoluta mixtura de lo político, lo social y lo económico en la constitución del presente revela un espacio biopolítico que explica –mucho mejor que la utopía nostálgica del espacio político propuesta por Hannah Arendt– la capacidad del deseo para hacer frente a la crisis.[19] Así, todo el horizonte conceptual queda enteramente redefinido. Lo biopolítico, observado desde el punto de vista del deseo, no es otra cosa que la producción concreta, la colectividad humana en acción. El deseo aparece aquí como espacio productivo, como la concreción de la cooperación humana en la construcción de la historia. Esta producción es pura y sencillamente reproducción humana, el poder de generación. La producción deseante es generación o, mejor dicho, el excedente de trabajo y la acumulación de un poder incorporado en el movimiento colectivo de esencias singulares, tanto su causa como su realización.

Cuando nuestro análisis se sitúa firmemente en el mundo biopolítico, donde coinciden la producción y reproducción social, económica y política, la perspectiva ontológica y la perspectiva antropológica tienden a superponerse. El imperio pretende ser el amo de ese mundo porque puede destruirlo. ¡Qué horrible engaño! En realidad, nosotros somos los amos del mundo porque nuestro deseo y nuestro trabajo lo regeneran continuamente. El mundo biopolítico es un entrelazamiento inagotable de acciones generadoras, cuyo motor es lo colectivo (entendido como punto de

reunión de singularidades). Ninguna metafísica, salvo alguna delirante, puede proponer una humanidad aislada e impotente. Ninguna ontología, salvo alguna trascendente, puede reducir la humanidad a la individualidad. Ninguna antropología, salvo una patológica, puede definir la humanidad como una fuerza negativa. La generación, ese primer dato de la metafísica, la ontología y la antropología, es un mecanismo o un aparato colectivo de deseo. El devenir biopolítico alaba esta «primera» dimensión en términos absolutos.

Esta nueva realidad obliga a la teoría política a redefinirse radicalmente. En la sociedad biopolítica, por ejemplo, ya no puede emplearse el miedo, según proponía Hobbes, como el motor exclusivo de la constitución contractual de la política, negando así el amor de la multitud. O, para decirlo más precisamente, en la sociedad biopolítica, la decisión del soberano nunca puede negar el deseo de las masas. Si hoy se emplearan aquellas estrategias modernas fundadoras de la soberanía, con las oposiciones que determinan, el mundo se detendría porque ya no sería posible la generación. Para que ésta tenga lugar, lo político tiene que rendirse al amor y al deseo, lo cual significa rendirse a las fuerzas fundamentales de la producción biopolítica. Lo político no es lo que hoy nos enseña el maquiavelismo cínico de los políticos; antes bien, es lo que nos dice el Maquiavelo democrático: el poder de generación, deseo y amor. La teoría política debe reorientarse de acuerdo con este lineamiento y adoptar el lenguaje de la generación.

La generación es el *primum* del mundo biopolítico del imperio. El biopoder –un horizonte de la hibridación de lo natural y lo artificial, las necesidades y las máquinas, el deseo y la organización colectiva de lo económico y lo social– debe regenerarse continuamente para poder existir. La generación está allí, antes que cualquier otra cosa, como base y como motor de producción y reproducción. La conexión generadora da sentido a la comunicación y cualquier modelo de comunicación (cotidiana, filosófica o política) que no responda a esta primacía es falso. Las relaciones sociales y políticas del imperio registran esta fase del desarrollo de la producción e interpretan la biosfera generadora y productiva. Hemos alcanzado así un límite de la virtualidad de la subsunción real de la sociedad productiva bajo el dominio del capital, pero precisamente en este límite se revelan con toda su fuerza la posibilidad de generación y la fuerza colectiva del deseo.

La corrupción

En oposición a la generación, se presenta la corrupción. Lejos de ser el complemento necesario de la generación, como querrían las diversas co-

rrientes platónicas de la filosofía, la corrupción es sencillamente su mera negación.[20] La corrupción rompe la cadena del deseo e impide que continúe extendiéndose a través del horizonte biopolítico de la producción. Construye agujeros negros y vacíos ontológicos en la vida de la multitud que ni la ciencia política más perversa puede camuflar. La corrupción, contraria al deseo, no es un motor ontológico, sino simplemente la falta de un fundamento ontológico de las prácticas biopolíticas del ser.

En el imperio, la corrupción está en todas partes. Es la piedra angular y la clave de la dominación. Reside, adoptando diferentes formas, en el gobierno supremo del imperio y sus administraciones vasallas, en las fuerzas policiales administrativas más refinadas y las más corruptas, en los *lobbies* de las clases dirigentes, en las mafias de grupos sociales emergentes, en las iglesias y las sectas, en los perpetradores y perseguidores del escándalo, en los grandes conglomerados financieros y las transacciones económicas de todos los días. A través de la corrupción, el poder imperial extiende una pantalla de humo a lo largo del mundo y ejerce su dominio sobre la multitud en medio de esta nube pútrida, en ausencia de la luz y la verdad.

Reconocer la corrupción e identificar la vacuidad de la niebla de indiferencia que el poder extiende a través del mundo no es ningún misterio. En realidad, la capacidad para reconocer la corrupción es, para emplear una frase de Descartes, «*la faculté la mieux partagée du monde*», la facultad más ampliamente compartida en el mundo. La corrupción es fácil de percibir porque aparece inmediatamente como una forma de violencia, como un insulto. Y en realidad es un insulto: la corrupción es en verdad el signo de la imposibilidad de vincular el poder al valor y su denuncia es pues una intuición directa de la falta de ser. La corrupción es lo que separa a un cuerpo y a un espíritu de lo que pueden hacer. Puesto que en el mundo biopolítico el conocimiento y la existencia siempre consisten en una producción de valor, esta falta de ser se manifiesta como una herida, un deseo de muerte del individuo social, un violento desprendimiento del mundo.

La corrupción adquiere formas tan numerosas que tratar de mencionarlas todas es como tratar de meter el mar en un vaso. Sin embargo, trataremos de dar unos pocos ejemplos, aun cuando de ningún modo puedan servirnos para representar la totalidad. En primer lugar, existe la corrupción como una decisión individual que se opone a la comunidad y solidaridad fundamentales definidas por la producción biopolítica y las viola. Esta pequeña violencia cotidiana del poder es una corrupción al estilo de la mafia. En segundo lugar, existe la corrupción del orden productivo o, más precisamente, la explotación. Ésta incluye la expropiación de los valores que derivan de la cooperación colectiva de los trabajadores y la privatización de lo que, en el plano biopolítico, *ab origine* era público. El

capitalismo está completamente implicado en esta corrupción de privatización. Como dice San Agustín, los grandes reinos no son más que las proyecciones ampliadas de los pequeños ladronzuelos. Sin embargo, San Agustín de Hipona, tan realista en esta concepción pesimista del poder, quedaría completamente perplejo ante los ladronzuelos actuales del poder monetario y financiero. Realmente, cuando el capitalismo pierde su relación con el valor (como medida de la explotación individual y también como norma de progreso colectivo) se manifiesta inmediatamente como corrupción. La secuencia gradualmente más abstracta de su funcionamiento (de la acumulación del valor excedente a la especulación monetaria y financiera) ha demostrado ser una firme marcha hacia la corrupción generalizada. Si el capitalismo es por definición un sistema de corrupción, mantenido sin embargo, como en la fábula de Mandeville, por su habilidad cooperativa y redimido, de acuerdo con todas sus ideologías de derecha y de izquierda, por su función progresista, cuando desaparece la medida y el *telos* progresista se derrumba, no queda nada esencial del capitalismo, salvo la corrupción. En tercer lugar, la corrupción se presenta en el funcionamiento de la ideología o, dicho de otro modo, en la perversión de los sentidos de la comunicación lingüística. En este caso, la corrupción se introduce en la esfera biopolítica, ataca sus nodos productivos y obstruye sus procesos generadores. Este ataque se hace manifiesto, en cuarto lugar, cuando en las prácticas del gobierno imperial la amenaza del terror llega a ser un arma para resolver conflictos limitados o regionales y se convierte en un aparato al servicio del desarrollo imperial. En este caso, el mando imperial aparece disfrazado alternativamente como corrupción o como destrucción, casi como si quisiera revelar la profunda necesidad que tiene la primera de la segunda y viceversa. Las dos bailan juntas sobre el abismo, sobre la carencia imperial de ser.

Estos ejemplos de corrupción podrían multiplicarse hasta el infinito, pero en la base de todas estas formas de corrupción hay una operación de anulación ontológica que se define y se ejerce como la destrucción de la esencia singular de la multitud. Éstas debe unificarse o segmentarse en diferentes unidades: así es como debe corromperse la multitud. Es por ello que los conceptos antiguo y moderno de corrupción no pueden traducirse directamente a la noción posmoderna de corrupción. Mientras en los tiempos antiguos y modernos la corrupción se definía sobre la base de los esquemas y/o las relaciones de valor y se demostraba como una falsificación de ellos, de modo tal que a veces podía desempeñar una función en el cambio entre las formas de gobierno y la restauración de los valores, hoy, en cambio, la corrupción no puede desempeñar ningún papel en ninguna transformación de las formas de gobierno porque la corrupción misma es la sustancia y la totalidad del imperio. La corrupción es el ejercicio puro de la autoridad, sin ninguna referencia proporcionada o ade-

cuada al mundo de la vida. Es un mando que apunta a destruir la singularidad de la multitud mediante su unificación coercitiva y/o su cruel segmentación. Ésta es la razón por la cual el imperio necesariamente decae en el momento mismo de su ascenso.

Esta figura negativa de dominio sobre el biopoder productivo es aún más paradójica cuando se la observa desde la perspectiva de la corporalidad. La generación biopolítica transforma directamente los cuerpos de las masas. Éstos son, como ya vimos, cuerpos enriquecidos con la fuerza intelectual y cooperativa y cuerpos que ya son híbridos. De modo que lo que nos ofrece la generación en la posmodernidad son cuerpos que están «más allá de toda medida». En este contexto, la corrupción aparece sencillamente como enfermedad, frustración y mutilación. Así obró siempre el poder contra los cuerpos enriquecidos. La corrupción también se presenta como psicosis, narcóticos, congoja y aburrimiento, pero también esto existió siempre a lo largo de la modernidad y en las sociedades disciplinarias. La especificidad de la corrupción actual es en cambio la ruptura de la comunidad de cuerpos singulares y el obstáculo a su acción: una ruptura de la comunidad biopolítica productiva y un impedimento a su vida. Aquí nos hallamos pues ante una paradoja. El imperio reconoce el hecho de que, en cooperación, los cuerpos producen más y que en comunidad los cuerpos gozan más y además se beneficia con ello, pero tiene que obstruir y controlar esa autonomía cooperativa para evitar que ésta lo destruya. La corrupción opera con el objeto de impedir que los cuerpos se desplieguen «más allá de toda medida» a través de la comunidad, para impedir esta universalización singular del nuevo poder de los cuerpos que amenaza la existencia misma del imperio. La paradoja no puede resolverse: cuanto más rico se hace el mundo, tanto más debe el imperio negar las condiciones de la producción de riqueza a pesar de basarse precisamente en esa riqueza. Nuestra tarea es investigar cómo finalmente puede obligarse a la corrupción a ceder su control a la generación.

Capítulo 18

LA MULTITUD CONTRA EL IMPERIO

> Las grandes masas necesitan una *religión material de los sentidos* [*eine sinnliche Religion*]. Y no sólo las grandes masas, también el filósofo la necesita. El monoteísmo de la razón y el corazón, el politeísmo de la imaginación y el arte, esto es lo que necesitamos [...]. Debemos tener una nueva mitología, pero debe ser una mitología que esté al servicio de las ideas. Debe ser una mitología de la razón.
>
> *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*
> de HEGEL, HÖLDERLIN O SCHELLING

> No nos falta comunicación, al contrario, tenemos demasiada. Lo que nos falta es creación. Nos falta resistencia al presente.
>
> GILLES DELEUZE y FÉLIX GUATTARI

El poder imperial ya no puede resolver el conflicto de las fuerzas sociales mediante esquemas mediadores que desplacen los términos del conflicto. Los conflictos sociales que constituyen lo político se enfrentan directamente entre sí, sin mediaciones de ningún tipo. Ésta es la novedad esencial de la situación imperial. El imperio crea un potencial para la revolución mayor que el que crearon los regímenes modernos de poder porque nos presenta, junto con la maquinaria de mando, una alternativa: el conjunto de todos los explotados y sometidos, una multitud que se opone directamente al imperio, sin que nada medie entre ellos. De modo que ahora, como dice San Agustín, nuestra tarea es analizar, con toda la intensidad que nos permita nuestra capacidad, «el ascenso, el desarrollo y los fines a los que están condenadas las dos ciudades [...] que ahora encontramos entretejidas [...] y entrelazadas entre sí».[1] Después de haber examinado extensamente el imperio, debemos concentrarnos directamente en la multitud y en su poder político potencial.

LAS DOS CIUDADES

Tenemos que investigar específicamente cómo puede la multitud llegar a transformarse en un *sujeto político* en el contexto del imperio. Ciertamen-

te, podemos reconocer la existencia de la multitud desde el punto de vista de la constitución del imperio, pero desde esa perspectiva podría parecer que la autoridad imperial es la que genera y sustenta a la multitud. En el nuevo imperio posmoderno no hay ningún emperador Caracalla que otorgue la ciudadanía a todos sus súbditos y que de ese modo transforme a la multitud en un sujeto político. La formación de la multitud de productores explotados y sometidos puede entenderse más claramente a través de la historia de las revoluciones del siglo XX. Entre las revoluciones comunistas de 1917 y 1949, las grandes luchas antifascistas de las décadas de 1930 y 1940 y las numerosas luchas de liberación de la década de 1960 hasta las de 1989, nacieron, se difundieron y se consolidaron las condiciones de la ciudadanía de la multitud. Lejos de sufrir una derrota, cada una de las revoluciones del siglo XX dio nuevo impulso al conflicto de clases y transformó sus términos, proponiendo las condiciones de una nueva subjetividad política, una multitud insurgente contra el poder imperial. El ritmo impuesto por los movimientos revolucionarios es el latido de una nueva *aetas*, una nueva era, una nueva madurez y metamorfosis de los tiempos.

La constitución del imperio es la consecuencia y no la causa del surgimiento de estas nuevas fuerzas. No debería sorprender, pues, que el imperio, a pesar de sus esfuerzos, no logre construir un sistema de derecho que se adapte a la nueva realidad de la globalización de las relaciones sociales y económicas. Esa imposibilidad (que nos sirvió de punto de partida para la argumentación presentada en el capítulo 1) no se debe a la amplia extensión del campo que es necesario regular; tampoco es el mero resultado del difícil paso del antiguo sistema de derecho público internacional al nuevo sistema imperial. Esta imposibilidad responde en cambio a la naturaleza revolucionaria de las masas, cuyas luchas produjeron el imperio como una imagen invertida de sí mismas y que ahora representan, en este nuevo escenario mundial, una fuerza incontenible y un exceso de valor respecto de toda forma de derecho y de ley.

Para confirmar esta hipótesis basta con observar el desarrollo contemporáneo de la multitud y meditar sobre la vitalidad de sus expresiones actuales. Cuando la multitud trabaja, produce autónomamente y reproduce la totalidad del mundo de la vida. Producir y reproducir autónomamente significa construir una nueva realidad ontológica. En efecto, al trabajar, la multitud se produce a sí misma como singularidad. Esta singularidad es lo que establece un nuevo lugar en el no lugar del imperio, una singularidad que en realidad es el resultado de la cooperación, que está representada por la comunidad lingüística y que se desarrolla en virtud de los movimientos de hibridación. La multitud afirma su singularidad invirtiendo la falsedad ideológica de que todos los seres humanos que pueblan la superficie global del mercado mundial son intercambiables. Soportando la ideología del mercado sobre sus hombros, la multitud promueve con su traba-

jo la singularización biopolítica de los grupos y conjuntos de la humanidad, a través de todos y cada uno de los nodos del intercambio global.

Las luchas de clases y los procesos revolucionarios del pasado socavaron las fuerzas políticas de las naciones y los pueblos. El preámbulo revolucionario escrito entre los siglos XIX y XX preparó la nueva configuración subjetiva de los trabajadores que hoy se hace realidad. La cooperación y la comunicación a través de todas las esferas de la producción biopolítica definen una nueva singularidad productiva. La multitud no se forma sencillamente mezclando y dejando que se combinen las naciones y los pueblos indiferentemente; la multitud es el poder singular de una *nueva ciudad*.

Aquí podría objetarse, con razón, que nada de esto es todavía suficiente para definir a la multitud como un sujeto político propiamente dicho y mucho menos como un sujeto con el potencial de controlar su propio destino. Sin embargo, esta objeción no presenta un obstáculo insuperable, porque el pasado revolucionario y las capacidades productivas cooperativas contemporáneas, a través de las cuales se transcriben y reformulan continuamente las características antropológicas de la multitud, inevitablemente revelan un *telos*, una afirmación material de liberación. En el mundo antiguo, Plotino se vio enfrentado a una situación semejante:

> «Dejadnos huir pues a nuestra querida patria»: éste es el consejo más sensato [...]. La tierra de nuestros padres está allí y nos espera cada vez que vamos a ella y allí está el Padre. ¿Cuál ha de ser entonces nuestro rumbo? ¿Cómo ha de ser nuestra huida? Éste no es un viaje que se haga a pie; los pies sólo nos conducen de una tierra a otra; tampoco debe uno pensar en un carruaje o en un barco que lo aleje; debemos dejar de lado y negarnos a considerar todo este orden de cosas: se trata de cerrar los ojos e invocar en cambio otra visión que debe despertar en nuestro interior, el derecho natural que todos tienen y que pocos se deciden a ejercer.[2]

Así expresaba el antiguo misticismo el nuevo *telos*. Sin embargo, hoy la multitud reside en las superficies imperiales donde no hay ningún Dios padre ni ninguna trascendencia. Tenemos en cambio nuestro trabajo inmanente. La teleología de la multitud es teúrgica; consiste en la posibilidad de dirigir las tecnologías y la producción hacia el propio júbilo y el aumento del propio poder. La multitud no tiene necesidad de buscar fuera de su propia historia y de su propio poder productivo presente los medios de llegar a constituir un sujeto político.

Comienza pues a formarse una mitología material que se construye en los lenguajes, las tecnologías y todos los medios que constituyen el mundo de la vida. Es una religión material de los sentidos que separa a la multitud de todo residuo de poder soberano y de todo «largo brazo» del imperio. La mitología de la razón es la articulación simbólica e imaginativa

que permite que la ontología de la multitud se exprese como actividad y conciencia. La mitología de los lenguajes de la multitud interpreta el *telos* de una *ciudad terrenal* arrancada, en virtud de la fuerza de su propio destino, de cualquier pertenencia o sujeción a una *ciudad de Dios* que ha perdido toda honorabilidad y toda legitimidad. A las mediaciones metafísicas y trascendentes, a la violencia y la corrupción se opone la constitución absoluta del trabajo y la cooperación, la ciudad terrenal de la multitud.

Las sendas infinitas (el derecho a la ciudadanía global)

La constitución de la multitud se manifiesta en primer lugar como un movimiento espacial que distribuye a la multitud en un lugar ilimitado. El capitalismo, desde su nacimiento mismo, presentó la movilidad de las mercancías y, por lo tanto, de esa mercancía especial que es la fuerza laboral, como la condición fundamental de la acumulación. La variedad de movimientos de individuos, de grupos y de poblaciones que vemos hoy en el imperio no puede sin embargo someterse por completo a las leyes de la acumulación capitalista: en todo momento desborda y desintegra los límites de la medida. Los movimientos de la multitud diseñan nuevos espacios y sus itinerarios establecen nuevas residencias. El movimiento autónomo es lo que define el lugar propio de la multitud. Los pasaportes y los documentos legales serán cada vez menos aptos para regular nuestros movimientos a través de las fronteras. La multitud establece una nueva geografía a medida que los flujos productivos de los cuerpos definen nuevos ríos y nuevos puertos. Las ciudades de la tierra llegarán a convertirse a la vez en grandes depósitos de humanidad cooperante y en locomotoras que impulsen la circulación, en residencias y redes de la distribución masiva de una humanidad viviente.

A través de la circulación, la multitud se apropia del espacio y se constituye en un sujeto activo. Cuando observamos más atentamente cómo opera este proceso constitutivo, podemos ver que los nuevos espacios se caracterizan por topologías inusuales, rizomas subterráneos e incontenibles, por mitologías geográficas que marcan las nuevas sendas del destino. Estos movimientos con frecuencia exigen terribles sufrimientos, pero en ellos hay también un deseo de liberación que sólo puede saciarse mediante la reapropiación de nuevos espacios, alrededor de los cuales se construyen nuevas libertades. Estos movimientos llegan a todas partes y junto con las sendas que demarcan determinan nuevas formas de vida y cooperación: en todas partes crean esa riqueza que el capitalismo posmoderno parasitario no habría sabido cómo succionar de la sangre del proletariado, porque hoy progresivamente la producción tiene lugar en el movimiento y la cooperación, en el éxodo y la comunidad. ¿Es acaso posible

imaginar la agricultura estadounidense y las empresas de servicios sin la mano de obra inmigrante mexicana, o el petróleo árabe sin los palestinos o los pakistaníes? Además, ¿dónde estarían los grandes sectores innovadores de la producción inmaterial, desde el diseño hasta la moda y desde la electrónica hasta la ciencia en Europa, en los Estados Unidos o en Asia, sin la «mano de obra ilegal» de las grandes masas, movilizadas hacia los radiantes horizontes de la riqueza y la libertad capitalistas? Las migraciones masivas se han hecho necesarias para la producción. Cada nueva senda se forja, se traza y se recorre. Parecería que cuanto más intensamente se recorre y cuanto más sufrimiento se deposita en ellos, tanto más productivo se vuelve cada uno de estos caminos. Estos itinerarios son los que permiten que la «ciudad terrenal» salga de la nube y la confusión en que la envuelve el imperio. Así es como gana la multitud el poder de afirmar su autonomía, viajando y expresándose a través de un aparato de reapropiación territorial transversal que se amplía cada vez más.

No obstante, reconocer la autonomía potencial de la multitud móvil sólo indica la verdadera cuestión. Lo que tenemos que comprender es cómo se organiza y redefine la multitud como un poder político positivo. Hasta ahora pudimos describir la existencia potencial de este poder político en términos meramente formales. Sería un error detenerse aquí, sin investigar las formas maduras de la conciencia y la organización política de la multitud, sin reconocer los muchos aspectos ya poderosos de estos movimientos territoriales de la fuerza laboral del imperio. ¿Cómo podemos reconocer (y revelar) una tendencia política constituyente dentro y más allá de la espontaneidad de los movimientos de la multitud?

Inicialmente podemos abordar esta pregunta desde el otro ángulo y considerar las políticas del imperio que reprimen estos movimientos. El imperio no sabe realmente cómo controlar estos itinerarios y sólo intenta acusar de criminales a quienes los recorren, aun cuando los movimientos sean necesarios para la producción capitalista misma. Los nuevos zares de la droga llaman obstinadamente las «rutas de la cocaína» a las líneas de migración de proporciones bíblicas que van desde Sudamérica a Norteamérica; los líderes europeos denominan las «sendas del terrorismo» a las articulaciones del éxodo procedente del norte de África y el África subsahariana, y las poblaciones obligadas a huir a través del Océano Índico son reducidas a la esclavitud en la «Arabia *felix*»: ésta es una lista que podría prolongarse extensamente. Sin embargo, las corrientes de población continúan su marcha. El imperio debe restringir y aislar los movimientos espaciales de la multitud para impedirles que obtengan legitimidad política. Desde este punto de vista, es extremadamente importante que el imperio utilice sus poderes para manejar y orquestar las diversas fuerzas del nacionalismo y el fundamentalismo (véanse los capítulos 5 y 7). Y es igualmente importante que el imperio despliegue sus poderes militares y poli-

cíacos para someter al orden a los revoltosos y los rebeldes.[3] Con todo, estas prácticas imperiales aún no ejercen ningún efecto en la tensión política que recorre la totalidad de los movimientos espontáneos de la multitud. *Todas estas acciones represivas continúan siendo esencialmente exteriores a la multitud y a sus movimientos.* El imperio sólo puede aislar, dividir y segregar. El capital imperial en realidad ataca los movimientos de la multitud con una determinación incansable: patrulla los mares y las fronteras; dentro de cada país divide y segrega; y en el mundo del trabajo refuerza las escisiones y las fronteras de raza, de género, de lengua, de cultura, etcétera. Pero, aun así, debe cuidarse de no restringir demasiado la productividad de la multitud, porque también él depende de su fuerza. El imperio necesita dejar que los movimientos de la multitud se extiendan cada vez más a través del escenario mundial, y sus intentos de reprimir a la multitud son en realidad paradójicos, manifestaciones invertidas de su fuerza.

Todo esto nos retrotrae a nuestras preguntas fundamentales: ¿cómo pueden llegar a hacerse políticas las acciones de la multitud? ¿Cómo puede organizarse la multitud y concentrar sus energías contra la represión y las incesantes segmentaciones territoriales del imperio? La única respuesta que podemos dar a estas preguntas es que la acción de la multitud se hace principalmente política cuando comienza a enfrentar de manera directa y con una conciencia adecuada las operaciones represivas centrales del imperio. Se trata de reconocer y abordar las iniciativas imperiales y no permitirles restablecer continuamente el orden; se trata de cruzar y violar los límites y las segmentaciones impuestos sobre la nueva fuerza laboral colectiva; se trata de reunir estas experiencias de resistencia y empuñarlas concertadamente contra los centros nerviosos del mando imperial.

Esta idea de la tarea que les corresponde cumplir a la multitud, si bien está clara en el plano conceptual, continúa siendo bastante abstracta. ¿Qué prácticas específicas y concretas habrán de dar vida a este proyecto político? Es algo que aún no podemos decir. Lo que sí podemos ver es un primer elemento de un programa político en favor de la multitud global, una primera demanda política: *la ciudadanía global*. Durante las manifestaciones realizadas en 1996 por los *sans papiers*, los extranjeros indocumentados residentes en Francia, las banderas exigían «Papiers pour tous!». Permisos de residencia para todos significa, en primer lugar, que todos deberían tener derechos plenos de ciudadanía en el país donde viven y trabajan. Ésta no es una demanda política utópica o poco realista. Sencillamente implica que se reforme la condición jurídica de la población al ritmo de las transformaciones económicas de los últimos años. El capital mismo demandó la creciente movilidad de la fuerza laboral y las continuas migraciones a través de las fronteras nacionales. En las regiones más dominantes (en Europa, en los Estados Unidos y en el Japón, pero también en Singapur, Arabia Saudita y otras regiones), la producción capitalista depende en gran medi-

da de la entrada de trabajadores procedentes de las regiones subordinadas del mundo. De ahí que la demanda política sea que se reconozca jurídicamente la realidad existente de la producción capitalista y que se otorgue a todos los trabajadores el pleno derecho a la ciudadanía. En efecto, esta demanda política insiste en afirmar en la posmodernidad el principio constitucional moderno fundamental que vincula el derecho y el trabajo y así recompensa con la ciudadanía al obrero que crea el capital.

Esta demanda también puede configurarse de una manera mucho más general y radical en relación con las condiciones posmodernas del imperio. Si en un primer momento la multitud demanda que cada Estado reconozca jurídicamente las migraciones que necesita el capital, en un segundo momento debe exigir que se les permita controlar sus propios movimientos. La multitud debe poder decidir si quiere mudarse, cuándo hacerlo y hacia dónde. También debe tener el derecho a permanecer donde está y a gozar de un lugar antes que verse obligada constantemente a trasladarse de un sitio a otro. *El derecho general a controlar sus propios movimientos es la demanda última de la multitud por una ciudadanía global.* Esta demanda es radical, por cuanto se opone al aparato fundamental de control que el imperio impone sobre la producción y las vidas de las personas. La ciudadanía global es el poder que tiene la multitud de recuperar el control sobre el espacio y trazar así una nueva cartografía.

El tiempo y el cuerpo (el derecho a un salario social)

En los senderos infinitos de la multitud móvil surgen muchos elementos además de las dimensiones espaciales que consideramos hasta ahora. En particular, la multitud se apropia del tiempo y construyen nuevas temporalidades que podemos reconocer observando atentamente las transformaciones experimentadas en la esfera del trabajo. Comprender esta construcción de nuevas temporalidades nos ayudará a ver el potencial que tiene la multitud para hacer que su acción llegue a constituir una coherente y auténtica tendencia política.

Las nuevas temporalidades de la producción biopolítica no pueden entenderse en el marco de las concepciones tradicionales del tiempo. En la *Física,* Aristóteles define el tiempo como la medida del movimiento entre un antes y un después. La definición de Aristóteles tiene el gran mérito de separar la definición de tiempo de la experiencia individual y el espiritualismo. El tiempo es una experiencia colectiva que se encarna y vive en los movimientos de la multitud. Sin embargo, Aristóteles luego reduce este tiempo colectivo determinado por la experiencia de la multitud a una norma trascendente de medida. A lo largo de toda la metafísica occidental, desde Aristóteles a Kant y a Heidegger, permanentemente

se situó el tiempo en este lugar trascendente. En la modernidad, la realidad sólo se concebía como medida y la medida, a su vez, sólo podía concebirse como un *a priori* (real o formal) que acorralaba al ser dentro de un orden trascendente. Sólo en la posmodernidad se rompe decididamente con esta tradición; ahora bien, no se trata de una ruptura con el primer elemento de la definición del tiempo como constitución colectiva propuesta por Aristóteles, sino con la segunda configuración trascendente. En la posmodernidad, el tiempo ya no está determinado por ninguna medida trascendente, por ningún *a priori*: el tiempo corresponde directamente a la existencia. Aquí es donde se quiebra la tradición de la medida de Aristóteles. En realidad, desde nuestro punto de vista, lo que destruye más decisivamente el trascendentalismo de la temporalidad es el hecho de que hoy resulta imposible medir el trabajo, ya sea mediante la convención, ya sea mediante el cálculo. El tiempo vuelve a situarse enteramente bajo el dominio de la existencia colectiva y por lo tanto reside en la cooperación de la multitud.

A través de la cooperación, la existencia colectiva y las redes comunicativas que se constituyen y reconstituyen en el seno de la multitud, el tiempo vuelve a ubicarse en el plano de inmanencia. No es algo dado *a priori*, antes bien, lleva el sello de la acción colectiva. La nueva fenomenología del trabajo de la multitud revela que el trabajo es la actividad creativa fundamental que, a través de la cooperación, supera cualquier obstáculo que se le oponga y recrea constantemente el mundo. La actividad de la multitud constituye un tiempo que está más allá de toda medida. El tiempo podría definirse pues como la inconmensurabilidad del movimiento entre un antes y un después, un proceso inmanente de constitución.[4] Los procesos de constitución ontológica se desarrollan a través de los movimientos colectivos de cooperación, a través de las nuevas urdimbres tejidas por la producción de subjetividad. Precisamente en este sitio de constitución ontológica, el nuevo proletariado surge como un poder constituyente.

Éste es *un nuevo proletariado* y no *una nueva clase obrera industrial*. La distinción es fundamental. Como explicamos antes, el «proletariado» es el concepto general que define a todos aquellos cuyo trabajo es objeto de la explotación del capital, la totalidad de la multitud cooperativa (capítulo 3). La clase obrera industrial representaba únicamente un momento *parcial* de la historia del proletariado y de sus revoluciones, el período en que el capital podía reducir el valor a una medida. En aquel período parecía como si sólo el trabajo de los trabajadores asalariados fuera productivo y, por consiguiente, todos los demás segmentos de la fuerza laboral se consideraban meramente reproductores y hasta improductivos. No obstante, en el contexto biopolítico del imperio, la producción de capital converge cada vez más con la producción y reproducción de la vida so-

cial misma; y así se hace cada vez más difícil mantener las distinciones entre el trabajo productivo, reproductivo e improductivo. El trabajo –material o inmaterial, intelectual o corporal– produce y reproduce la vida social y en el proceso sufre la explotación a que la somete el capital. Este amplio panorama de la producción biopolítica nos permite finalmente reconocer la plena generalidad del concepto de proletariado. La dificultad cada vez mayor de distinguir entre producción y reproducción en el contexto biopolítico también destaca una vez más la inconmensurabilidad del tiempo y el valor. A medida que el trabajo se extiende fuera de las paredes de la fábrica, se hace cada vez más difícil mantener la ficción de cualquier medida de la jornada laboral y, por lo tanto, de separar el tiempo de producción del tiempo de reproducción o el tiempo de trabajo del tiempo libre. No hay ningún reloj que pueda fichar el tiempo en el terreno de la producción biopolítica; el proletariado produce en toda su generalidad en todas partes y a lo largo de todo el día.

Esta condición general de la producción biopolítica pone claramente de manifiesto una segunda demanda política programática de la multitud: *un salario social y un ingreso garantizado para todos*. El salario social se presenta ante todo como lo opuesto al salario familiar, aquella arma fundamental de la división sexual del trabajo, mediante la cual se concebía que el salario pagado por el trabajo productivo del obrero varón pagaba también la labor reproductiva no asalariada de la esposa del trabajador y de quienes dependían de él en el hogar. El salario familiar mantiene firmemente el control familiar en las manos del hombre que gana el salario y perpetúa una falsa concepción sobre qué trabajo es productivo y cuál no. A medida que se diluye la distinción entre producción y reproducción, también se diluye la legitimación del salario familiar. El salario social se extiende mucho más allá del ámbito de la familia a la multitud en su totalidad, incluso a los desempleados, porque toda la multitud produce y su producción es necesaria desde el punto de vista del capital social total. En el paso a la posmodernidad y a la producción biopolítica, la fuerza laboral se ha vuelto cada vez más colectiva y social. Ya ni siquiera es posible apoyar el antiguo lema: «igual paga por igual trabajo», cuando el trabajo ya no puede medirse ni individualizarse. La demanda por un salario social extiende a toda la población la demanda de que toda actividad necesaria para la producción de capital sea reconocida con una compensación equivalente, de modo tal que un salario social sea realmente un ingreso garantizado. Una vez que la ciudadanía se extienda a todos, podríamos llamar a este ingreso garantizado un ingreso de ciudadanía que se le debe a todo miembro de la sociedad.

El *telos* (el derecho a la reapropiación)

Puesto que la esfera imperial de biopoder y la vida tienden a coincidir, la lucha de clases tiene el potencial de estallar en todos los campos de la vida. El problema que debemos afrontar hoy es qué tipo de casos concretos de lucha de clases pueden surgir realmente y, además, cómo pueden llegar a formar un programa coherente de lucha, un poder constituyente adecuado para destruir al enemigo y para construir una nueva sociedad. La cuestión es en verdad cómo puede el cuerpo de la multitud configurarse como un *telos*.

El primer aspecto del *telos* de la multitud tiene que ver con los sentidos del lenguaje y la comunicación. Si la comunicación ha llegado gradualmente a constituir el tejido de la producción y si la cooperación lingüística ha llegado progresivamente a constituir la estructura de la corporalidad productiva, luego el control del sentido y la significación lingüística y las redes de comunicación llegan a constituir una cuestión aún más esencial para la lucha política. Jürgen Habermas parece haber comprendido esto, aunque atribuye las funciones liberadoras del lenguaje y la comunicación sólo a individuos y segmentos aislados de la sociedad.[5] El paso a la posmodernidad y al imperio prohíbe cualquier compartimentación de esta índole del mundo de la vida e inmediatamente presenta la comunicación, la producción y la vida como un todo complejo, un sitio abierto de conflicto. Los científicos y teóricos de la ciencia abordaron largamente estos sitios de controversia, pero hoy toda la fuerza laboral (ya sea material o inmaterial, intelectual o manual) está comprometida en la lucha por los sentidos del lenguaje y contra la colonización que hace el capital de la sociabilidad comunicativa. Se nos imponen todos los elementos de la corrupción y de la explotación mediante los regímenes lingüísticos y comunicativos de producción: destruirlos en las palabras es tan apremiante como hacerlo en los hechos. No se trata en realidad de criticar la ideología, si por ideología entendemos aún una esfera de ideas y de lenguaje superestructural, externa a la producción. En realidad, en la ideología del régimen imperial, la crítica llega a ser directamente la crítica tanto de la economía política como de la experiencia de vida. ¿Cómo pueden el sentido y la significación orientarse de manera diferente u organizarse en aparatos comunicativos coherentes y alternativos? ¿Cómo podemos descubrir y dirigir las líneas performativas de los conjuntos lingüísticos y de las redes comunicativas que crean la urdimbre de la vida y la producción? El conocimiento tiene que transformarse en acción lingüística y la filosofía en una *reapropiación real del conocimiento*.[6] En otras palabras, el conocimiento y la comunicación tienen que constituir la vida a través de la lucha. Un primer aspecto del *telos* se presenta cuando los aparatos que vinculan la comunicación a los modos de vida se desarrollan a través de la lucha de la multitud.

A cada lenguaje y red comunicativa le corresponde un sistema de máquinas y la cuestión de las máquinas y del empleo que se les dé nos permite reconocer un segundo aspecto del *telos* de la multitud, que se integra en el primero y le da mayor impulso. Bien sabemos que las máquinas y las tecnologías no son entidades neutrales ni independientes. Son herramientas biopolíticas desplegadas en regímenes específicos de producción que facilitan ciertas prácticas e impiden otras. Los procesos de construcción del nuevo proletariado que hemos estado siguiendo superan un umbral fundamental cuando la multitud se reconoce como ser maquinal («machinic»), cuando concibe la posibilidad de dar un nuevo uso a las máquinas y a la tecnología, un uso en virtud del cual el proletariado no sea absorbido como «capital variable», como una parte interna de la producción del capital, sino que sea considerado en cambio como un agente autónomo de producción. En el tránsito de la lucha por el sentido del lenguaje a la construcción de un nuevo sistema de máquinas, el *telos* adquiere mayor consistencia. Este segundo aspecto del *telos* permite que lo que se construyó en el plano del lenguaje se transforme en una progresión corporal de deseo en libertad. La hibridación del ser humano y la máquina ya no es un proceso que tiene lugar únicamente en los márgenes de la sociedad; antes bien, es un episodio fundamental que ocurre en el centro de la constitución de la multitud y su poder.

Puesto que para que se dé esta mutación es necesario movilizar los grandes medios colectivos, el *telos* debe configurarse como un *telos* colectivo. Debe llegar a ser real como un sitio de encuentro entre sujetos y un mecanismo de la constitución de la multitud.[7] Éste es el tercer aspecto de la serie de pasos a través de los cuales se forma la teleología material del nuevo proletariado. Aquí se invocan la conciencia y la voluntad, el lenguaje y la máquina para sustentar la construcción colectiva de la historia. La demostración de este devenir sólo puede consistir en la experiencia y la experimentación de la multitud. Por consiguiente, el poder de la dialéctica, que imagina que lo colectivo se forma a través de la mediación antes que a través de la constitución, ha quedado definitivamente disuelto. La construcción de la historia es, en este sentido, la construcción de la vida de la multitud.

El cuarto aspecto tiene que ver con la biopolítica. La subjetividad de la mano de obra viva revela, sencilla y directamente en la lucha por los sentidos del lenguaje y la tecnología, que cuando uno habla de un medio colectivo de constituir un nuevo mundo, está hablando de la conexión entre el poder de la vida y su organización política. Aquí lo político, lo social, lo económico y lo vital conviven. Están enteramente interrelacionados y son completamente intercambiables. Las prácticas de la multitud abarcan este horizonte unitario y complejo, un horizonte que es a la vez ontológico e histórico. Aquí es donde el tejido biopolítico se abre al poder constitutivo, constituyente.

El quinto y último aspecto se refiere pues directamente al poder constituyente de la multitud o, mejor dicho, al producto de la imaginación creativa de la multitud que configura su propia constitución. Este poder constituyente hace posible la continua apertura de un proceso de transformación radical y progresiva. Hace concebibles la igualdad y la solidaridad, esas frágiles demandas que, aunque eran fundamentales, permanecieron en el plano abstracto a lo largo de la historia de las constituciones modernas. No debería sorprender que la multitud posmoderna quite de la Constitución de los Estados Unidos lo que le permitía llegar a ser, sobre todo y contra todas las demás constituciones, una constitución imperial: su noción de una frontera infinita de libertad y su definición de una espacialidad y una temporalidad abiertas consagradas en un poder constituyente. Este nuevo abanico de posibilidades en modo alguno garantiza lo que habrá de sobrevenir. Sin embargo, a pesar de tales reservas, hay algo real que prefigura un futuro por venir: el *telos* cuyo pulso podemos sentir, la multitud que construimos dentro del deseo.

Ahora podemos formular una tercera demanda política de la multitud: el derecho a la reapropiación, que es ante todo el derecho a la reapropiación de los medios de producción. Durante mucho tiempo los socialistas y los comunistas exigieron que el proletariado controlara y tuviera libre acceso a las máquinas y los materiales que utiliza para producir. Pero, en el contexto de la producción inmaterial y biopolítica, esta demanda tradicional adquiere una nueva apariencia. La multitud no sólo emplea las máquinas para producir, también se vuelve máquina ella misma, a medida que los medios de producción se integran cada vez más en las mentes y los cuerpos de los trabajadores. En este contexto, la reapropiación significa tener libre acceso al conocimiento, a la información, a la comunicación y a los afectos y poder controlarlos, porque éstos son algunos de los medios esenciales de producción biopolítica. El mero hecho de que estas máquinas productivas se hayan integrado en la multitud no significa que ésta tenga el control sobre ellas. Antes bien, esta situación sólo hace más perversa e injuriosa su enajenación. El derecho a la reapropiación es en realidad el derecho que tiene la multitud al autocontrol y a la autoproducción autónoma.

Posse

El *telos* de la multitud debe todavía vivir y organizar su espacio político contra el imperio dentro de la «madurez de los tiempos» y las condiciones ontológicas que presenta el imperio. Hemos visto cómo la multitud se traslada por senderos infinitos y adquiere forma corporal mediante la reapropiación del tiempo y la hibridación de nuevos sistemas maquinales. Tam-

bién vimos cómo el poder de la multitud se materializa dentro del vacío que necesariamente queda en el corazón del imperio. Ahora se trata de plantear dentro de estas dimensiones el problema del devenir-sujeto de la multitud. En otras palabras, ahora las condiciones virtuales deben hacerse reales en una figura concreta. En oposición a la ciudad divina, la ciudad terrenal debe demostrar su poder como aparato de la mitología de la razón que organiza la realidad biopolítica de la multitud.

La palabra que queremos emplear para referirnos a la autonomía política y a la actividad productiva de la multitud es el término latino *posse*: poder, como verbo, como actividad. En el humanismo renacentista, la tríada *esse-nosse-posse* (ser-conocer-poder) representaba el corazón metafísico de ese paradigma filosófico constitutivo que entraría en crisis al formarse progresivamente la modernidad. La filosofía europea moderna, en sus orígenes y en sus componentes creativos no sujetos al trascendentalismo, tendió continuamente a plantear el *posse* como el centro de la dinámica ontológica: *posse* es la máquina que entreteje el conocimiento y el ser en un proceso expansivo, constitutivo. Cuando el Renacimiento maduró y alcanzó el punto de conflicto con las fuerzas de la contrarrevolución, el *posse* humanista se transformó en una fuerza y un símbolo de resistencia, en la noción de Bacon de *inventio* o experimentación, en la concepción de amor de Campanella, en el uso que le dio Spinoza a la palabra *potentia*. *Posse* es lo que pueden hacer un cuerpo y un espíritu. Precisamente porque continuó viviendo en la resistencia, el término metafísico se convirtió en un término político. La palabra *posse* se refiere al poder de la multitud y de su *telos*, un poder encarnado de conocimiento y ser, siempre abierto a lo posible.

Los grupos de rap contemporáneos de los Estados Unidos descubrieron el término *posse* como un sustantivo que marca la fuerza que musical y literalmente define al grupo, la diferencia singular de la multitud posmoderna. Por supuesto, para los raperos, la referencia aproximada probablemente sea el *posse comitatus* de la tradición del salvaje oeste, los toscos grupos de hombres armados constantemente preparados para que el comisario los autorizara a cazar a quienes estaban fuera de la ley. Esta fantasía estadounidense de los policías y ladrones, en realidad, no nos interesa particularmente. En cambio, nos resulta interesante remontarnos con mayor profundidad a la etimología oculta del término. Nos parece que tal vez un extraño destino ha renovado la noción renacentista logrando, con un toque de locura, que el término se haga nuevamente merecedor de su elevada tradición política.

Desde esta perspectiva, preferimos hablar de *posse* y no de «res-publica», porque lo público y la actividad de las singularidades que lo componen van más allá de cualquier objeto (*res*) y no son constitucionalmente susceptibles de quedar encerrados en tal concepto. Por el contrario, las singularidades son productoras. Como el *posse* del Renacimiento, que es-

taba atravesado por el conocimiento y residía en la raíz metafísica del ser, las singularidades también estarán en el origen de la nueva realidad de lo político que la multitud está definiendo en el vacío de la ontología imperial. El *posse* es el punto de vista que mejor nos permite entender a la multitud como subjetividad singular: el *posse* constituye su modo de producción y su ser.

Como en todos los procesos innovadores, el modo de producción que emerge se erige en contra de las condiciones de las que debe liberarse. El modo de producción de la multitud se afirma contra la explotación en nombre del trabajo, contra la pobreza en nombre de la cooperación y contra la corrupción en nombre de la libertad. Valoriza el propio cuerpo en el trabajo, recupera la inteligencia productiva a través de la cooperación y transforma la existencia en libertad. La historia de la composición de las clases y la historia de la militancia laboral demuestran la matriz de estas configuraciones siempre nuevas y, sin embargo, determinadas de autovalorización, cooperación y autoorganización política como un proyecto social efectivo.

La primera fase de la militancia obrera capitalista propiamente dicha, es decir, la fase de producción industrial que precedió al pleno desarrollo de los regímenes fordista y taylorista, se definió mediante la figura del *trabajador profesional*, el obrero altamente especializado, organizado jerárquicamente en la producción industrial. Esta militancia implicaba primariamente transformar el poder específico de la valorización del propio trabajo del obrero y la cooperación productiva en un arma que debía utilizarse en un proyecto de *reapropiación*, un proyecto en el cual se exaltaría la figura singular de la propia fuerza productiva del obrero. Una república de consejos obreros era su lema; un soviet de productores era su *telos;* la autonomía en la articulación de la modernización era su programa. Tanto el nacimiento del sindicato moderno como la construcción del partido como vanguardia datan de este período de luchas obreras y fueron los elementos que lo sobredeterminaron efectivamente.

La segunda etapa de la militancia obrera capitalista, que correspondió al despliegue de los regímenes fordista y taylorista, se definió mediante la figura del *obrero masivo*. La militancia del obrero masivo combinó su propia autovaloración como un repudio al trabajo fabril y la extensión de su poder sobre todos los mecanismos de reproducción social. Su programa consistía en crear una *alternativa* real al sistema del poder capitalista. Las organizaciones de sindicatos masivos, la construcción del Estado benefactor y el reformismo socialdemócrata fueron todos resultados de las relaciones de fuerza establecidas por el obrero masivo y la sobredeterminación que le impuso al desarrollo capitalista. La alternativa comunista actuó en esta fase como un contrapoder dentro de los procesos del desarrollo capitalista.

Hoy, en la fase de militancia obrera que corresponde a los regímenes de producción posfordistas informáticos, surge la figura del *trabajador social*. En la figura del trabajador social se entretejen estrechamente los diversos hilos de la fuerza laboral inmaterial. Hoy el orden del día es un poder constituyente que conecta la intelectualidad y la autovaloración masivas en todos los ámbitos de la cooperación social productiva flexible y nómada. En otras palabras, el programa del trabajador social es un proyecto de *constitución*. En la matriz productiva actual, el poder constituyente de los trabajadores puede expresarse como autovaloración del ser humano (el mismo derecho de ciudadanía para todos los que habitan en la totalidad de la esfera del mercado mundial); como cooperación (el derecho a comunicarse, a construir lenguajes y a controlar las redes de comunicación); y como poder político, es decir, como constitución de una sociedad en la cual la base del poder se defina en virtud de la expresión de las necesidades de todos. Ésta es la organización del trabajador social y del trabajo inmaterial, una organización de poder productivo y político entendido como una unidad biopolítica manejada por la multitud, organizada por la multitud, dirigida por la multitud: la democracia absoluta en acción.

El *posse* produce los cromosomas de su organización futura. En esta batalla, los cuerpos están en la línea del frente, los cuerpos que consolidan de manera irreversible los resultados de las luchas pasadas e incorporan un poder obtenido ontológicamente. La explotación debe negarse no sólo en la perspectiva de la práctica, debe además anularse en sus premisas, en su base, debe arrancarse de la génesis de la realidad. La explotación debe excluirse de los cuerpos de la fuerza laboral inmaterial como así también de los conocimientos y afectos sociales de la reproducción (la generación, el amor, la continuidad del parentesco y las relaciones comunitarias, etcétera) que reúnen el valor y el afecto en una misma fuerza. La constitución de los nuevos cuerpos, fuera del campo de explotación, es una base fundamental del nuevo modo de producción.

El modo de producción de la multitud recupera la riqueza de manos del capital y también construye una nueva riqueza, articulada con los poderes de la ciencia y el conocimiento social a través de la cooperación. La cooperación anula los títulos de propiedad. En la modernidad, con frecuencia el trabajador legitimaba la propiedad privada, pero esta ecuación, si es que alguna vez tuvo sentido, hoy tiende a perder toda validez. Hoy, en la era de la hegemonía del trabajo inmaterial y cooperativo, la propiedad privada de los medios de producción es sólo una obsolescencia pútrida y tiránica. Las herramientas de la producción tienden a recomponerse en la subjetividad colectiva y en la inteligencia y el afecto colectivos de los trabajadores; la empresa tiende a organizarse mediante la cooperación de los sujetos en el intelecto general. La organización de la multitud como

sujeto político, como *posse*, comienza pues a aparecer en el escenario mundial. La multitud es autoorganización biopolítica.

Ciertamente, llegará un momento en que la reapropiación y la autoorganización alcancen un umbral y configuren un acontecimiento real. Ése es el momento en que se afirma realmente lo político, cuando la génesis es completa y cuando la autovaloración, la convergencia cooperativa de los sujetos y el manejo proletario de la producción llegan a ser un poder constituyente. Ése es el momento en que la república moderna deja de existir y surge el *posse* posmoderno. Ése es el momento fundacional de una ciudad terrenal, fuerte y distinta de cualquier ciudad divina. La capacidad de construir lugares, temporalidades, migraciones y nuevos cuerpos ya afirma esta hegemonía a través de las acciones que emprende la multitud contra el imperio. La corrupción imperial ya está socavada por la productividad de los cuerpos, por la cooperación y por los proyectos de productividad de la multitud. El único acontecimiento que estamos esperando aún es la construcción o, antes bien, la insurgencia, de una organización poderosa. La cadena genética se formó y estableció en la ontología, el andamiaje se construye y renueva constantemente mediante la nueva productividad creativa, de modo que sólo nos resta esperar la maduración del desarrollo político del *posse*. No podemos ofrecer ningún modelo para este acontecimiento. Sólo la multitud a través de su experimentación práctica ofrecerá los modelos y determinarán cuándo y cómo lo posible ha de hacerse real.

El militante

En la era posmoderna, a medida que se desdibuja la figura del pueblo, el militante es quien mejor expresa la vida de la multitud: el agente de la producción biopolítica y de la resistencia contra el imperio. Cuando hablamos del militante, no estamos pensando en nadie del estilo del agente triste y ascético de la Tercera Internacional, con el alma profundamente penetrada por la razón de Estado soviética, del mismo modo en que estaban penetrados los corazones de los caballeros de la Sociedad de Jesús por la voluntad del Papa. No estamos pensando en nadie por el estilo ni en nadie que actúe sobre la base del deber y la disciplina, que pretenda que sus acciones corresponden a un plan ideal. Nos estamos refiriendo, por el contrario, a alguien más semejante al combatiente comunista y liberador de las revoluciones del siglo XX, a los intelectuales que fueron perseguidos y debieron exiliarse durante las luchas antifascistas, a los republicanos de la guerra civil española y a los miembros de los movimientos de resistencia europeos, a quienes lucharon por la libertad en todas las guerras anticolonialistas y antiimperialistas. Un prototipo de esta figura revolucionaria es el militante agitador de los Trabajadores Industriales del Mundo (IWW). Los Wobbly formaron asociaciones de obreros desde abajo, a través de la agitación continua y, al orga-

nizarse, permitieron que surgieran el pensamiento utópico y el conocimiento revolucionario. El militante era el actor fundamental de la «larga marcha» por la emancipación de los trabajadores que se extendió durante los siglos XIX y XX, la singularidad creativa de ese gigantesco movimiento colectivo que fue la lucha de la clase obrera.

Durante este largo período, la actividad del militante consistió, ante todo, en ejercer la resistencia en la fábrica y en la sociedad contra la explotación capitalista. También consistió, a través y más allá de la resistencia, en la construcción y el ejercicio colectivos de un contrapoder capaz de desestructurar el poder del capitalismo y oponerle un programa de gobierno alternativo. En oposición al cinismo de la burguesía, a la enajenación monetaria, a la expropiación de la vida, a la explotación de la mano de obra, a la colonización de los afectos, etcétera, el militante organizó la lucha. La insurrección era el emblema orgulloso del militante. Este militante fue muchas veces mártir en la trágica historia de las luchas comunistas. A veces, pero no con mucha frecuencia, las estructuras normales del Estado de derecho fueron suficientes para ejercer las tareas represoras requeridas para destruir el contrapoder. Sin embargo, cuando no bastaban, se invitaba a los fascistas y a los guardias blancos del terror de Estado o, más precisamente, a las mafias negras al servicio de los capitalismos «democráticos», a dar una mano, a fin de reforzar las estructuras represoras legales.

Hoy, después de tantas victorias capitalistas, después de tantas esperanzas socialistas marchitadas en la desilusión y después de que la violencia capitalista contra los trabajadores se consolidó con el nombre de ultraliberalismo, ¿por qué surgen todavía estos casos de militancia? ¿Por qué se han profundizado las resistencias? ¿Por qué renace continuamente la lucha con renovado vigor? Deberíamos aclarar inmediatamente que esta nueva militancia no repite meramente las fórmulas de organización de la antigua clase obrera revolucionaria. Hoy, el militante no puede pretender ser un representante, ni siquiera de las necesidades humanas fundamentales de los explotados. Por el contrario, hoy la militancia política revolucionaria debe redescubrir la forma que siempre le fue propia: no la actividad representativa, sino la actividad constituyente. La militancia de hoy es una actividad positiva, constructiva e innovadora. Ésta es la forma en que hoy nos reconocemos como militantes todos aquellos que nos sublevamos contra el gobierno del capital. Los militantes resistimos al gobierno imperial de maneras creativas. En otras palabras, la resistencia se vincula inmediatamente a una inmersión constitutiva en la esfera biopolítica y a la formación de aparatos cooperativos de producción y comunidad. Y en esto estriba la profunda novedad de la militancia actual: si bien repite las virtudes de la acción insurrecta de doscientos años de experiencia subversiva, al mismo tiempo se vincula a un nuevo mundo, un mundo que no conoce ningún ámbito exterior a él. Sólo conoce un interior, una participación vital e inevitable en el conjunto de las estructuras sociales, sin que exista la posibilidad de trascenderlas. Este interior es la cooperación productiva de la intelectualidad masiva y las redes afectivas, la productividad de la bio-

política posmoderna. Esta militancia ofrece resistencia en el seno del contrapoder y transforma la rebelión en un proyecto de amor.

Existe una antigua historia que puede servirnos para ilustrar la vida futura de la militancia comunista: la de San Francisco de Asís. Consideremos su obra. Para denunciar la pobreza de la multitud, adoptó esa condición común y en ella descubrió el poder ontológico de una nueva sociedad. El militante comunista hace lo mismo, al identificar la enorme riqueza que reside en la condición común de la multitud. San Francisco, en oposición al capitalismo naciente, repudió toda disciplina instrumental y, en oposición a la mortificación de la carne (en la pobreza y en el orden constituido), propuso una vida gozosa que incluía a todos los seres y a toda la naturaleza, a los animales, al hermano Sol y a la hermana Luna, a las aves del campo, a los seres humanos pobres y explotados, todos juntos en contra de la voluntad del poder y la corrupción. En la posmodernidad, volvemos a encontrarnos nuevamente en la situación de San Francisco de Asís y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser. Ésta es una revolución que ningún poder podrá controlar, porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan unidos, en el amor, la simplicidad y también la inocencia. Ésta es la irrefrenable levedad y dicha de ser comunista.

NOTAS

PREFACIO

1. Sobre la declinante soberanía de los Estados-nación y la transformación de la soberanía en el sistema global contemporáneo, véase Saskia Sassen, *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*, Nueva York, Columbia University Press, 1996.

2. Sobre el concepto de «imperio», véase Maurice Duverger, «Le concept d'empire», en Maurice Duverger (comp.), *Le concept d'empire*, París, PUF, 1980, págs. 5-23. Duverger divide los ejemplos históricos en dos modelos primarios: por un lado, el Imperio romano y, por el otro, los de Arabia, China, Centroamérica y otros semejantes. Nuestros análisis tienen que ver principalmente con el modelo romano, por ser el que animó la tradición euroestadounidense que condujo al orden mundial contemporáneo.

3. «La modernidad no es un fenómeno de Europa como sistema *independiente*, sino de Europa como centro.» Enrique Dussel, «Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity», en Fredric Jameson y Masao Miyosh (comps.), *The Cultures of Globalization*, Durham, University Press, 1998, págs. 3-31; cita de la pág. 4.

4. Dos textos interdisciplinarios nos sirvieron como modelos a lo largo de la redacción de este libro: *El capital* de Marx y *Mil mesetas* de Deleuze y Guattari.

5. Ciertamente, la nuestra no es la única obra que prepara el terreno para el análisis y la crítica del imperio. Aunque no empleen el término «imperio», muchos autores se orientan en esa misma dirección; entre ellos podemos citar a Fredric Jameson, David Harvey, Arjun Appadurai, Gayatri Spivak, Edward Said, Giovanni Arrighi y Arif Dirlik, para nombrar sólo a algunos de los más conocidos.

Capítulo 1. EL ORDEN MUNDIAL

1. Ya en 1974, Franz Schurmann señaló la tendencia hacia un orden global en *The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics*, Nueva York, Pantheon, 1974.

2. Sobre las permutaciones de los pactos europeos para lograr la paz interna-

cional, véase Leo Gross, «The Peace of Westphalia, 1648-1948», *American Journal of International Law*, 42, nº 1, 1948, págs. 20-41.

3. Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*, Cambridge, Polity Press, 1997 [ed. cast.: *Cosmópolis: perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*, Barcelona, Paidós, 2000], es quien expresa más claramente la hipótesis de que el paradigma del proyecto del nuevo orden mundial debería situarse en la Paz de Viena. Nosotros coincidimos con este análisis en muchos sentidos. Véase asimismo Richard Falk, «The Interplay of Westphalia and Charter Conception of International Legal Order», en C. A. Blach y Richard Falk (comps.), *The Future of International Legal Order*, 1, Princeton, Princeton University Press, 1969, págs. 32-70.

4. Hans Kelsen, *Das Problem des Souveränität und die Theorie des Völkerrechts: Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Tubinga, Mohr, 1920, pág. 205. Véase también *Principles of International Law*, Nueva York, Rinehart, 1952, pág. 586.

5. Hans Kelsen, *Das Problem des Souveränität*, ob. cit., pág. 319.

6. Véase Hans Kelsen, *The Law of The United Nations*, Nueva York, Praeger, 1950.

7. Sobre la historia legal de las Naciones Unidas, véanse Alf Ross, *United Nations: Peace and Progress*, Totowa, Nueva Jersey, Bedminster Press, 1966; Benedetto Conforti, *The Law and Practice of The United Nations*, Boston, Kluwer Law International, 1996; Richard Falk, Samuel S. Kim y Saul H. Mendlovitz (comps.), *The United Nations and a Just World Order*, Boulder, Westview Press, 1991.

8. Sobre el concepto de «analogía nacional», tanto desde el punto de vista genealógico como desde el de la política jurídica internacional, véase Hedley Bull, *The Anarchical Society*, Londres, Macmillan, 1977, y sobre todo, Hidemi Suganami, *The Domestic Analogy and World Order Proposals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Acerca de una perspectiva crítica y realista contra las concepciones de una «analogía nacional», véase James N. Rosenau, *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

9. Véase Norberto Bobbio, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bolonia, Il Mulino, 1984 [ed. cast.: *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Altaya, 1998].

10. Sobre la posición de Norberto Bobbio respecto de estos argumentos, véase principalmente *Il terzo assente*, Turín, Edizioni Sonda, 1989 [ed. cast.: *El tercero ausente*, Madrid, Cátedra, 1997]. Sin embargo, en general, sobre las corrientes recientes del pensamiento internacionalista y sobre la alternativa entre el enfoque estatista y el enfoque cosmopolita, véase Zolo, *Cosmopolis*, ob. cit.

11. Véase la obra de Richard Falk, sobre todo *A Study of Future Worlds*, Nueva York, Free Press, 1975; *The Promise of World Order*, Filadelfia, Temple University Press, 1987, y *Explorations at The Edge of Time*, Filadelfia, Temple University Press, 1992. El origen del discurso de Falk y su línea de pensamiento reformista idealista bien podrían remontarse a las famosas proposiciones iniciales presentadas por Grenville Clark y Louis B. Sohn, *World Peace through World Law*, Cambridge, Harvard University Press, 1958 [ed. cast.: *La paz por el derecho mundial*, Barcelona, Bosch, 1961].

12. En el capítulo 7 analizaremos brevemente la obra de autores que se oponen al campo tradicional de las relaciones internacionales desde una perspectiva posmoderna.

13. «El capitalismo fue desde el comienzo un asunto de la economía mundial [...]. Pretender que sólo en el siglo XX el capitalismo llegó a extenderse a la esfera mundial es tergiversar la situación», Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pág. 19. La referencia más completa sobre este punto es Immanuel Wallerstein, *The Modern World System*, 3 vols., Nueva York, Academic Press, 1974-1988 [ed. cast.: *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI]. Véase asimismo Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1995 [ed. cast.: *El largo siglo XX*, Tres Cantos, Akal, 1999].

14. Véase, por ejemplo, Samir Amin, *Empire of Chaos*, Nueva York, Monthly Review Press, 1992.

15. Para analizar el Imperio romano nos basamos en algunos de los textos clásicos tales como Gaetano de Sanctis, *Storia dei Romani*, 4 vols., Turín, Bocca, 1907-1923; Hermann Dessau, *Geschichte der römanischen Keiserzeit*, 2 vols., Berlín, Weidmann, 1924-1930; Michael Rostovzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1926; Pietro de Francisci, *Genesi e struttura del principato augusteo*, Roma, Sampaolesi, 1940; Santo Mazzarino, *Fra Oriente ed Occidente*, Florencia, La Nuova Italia, 1947.

16. Véanse Johannes Adam Hartung, *Die Lehre von der Weltherrschaft im Mittelalter*, Halle, 1909; Heinrich Dannenbauer (comp.), *Das Reich: Idee und Gestalt*, Stuttgart, Cotta, 1940; Georges de Lagarde, «La conception médiéval de l'ordre en face de l'humanisme, de la Renaissance et de la Reforme», en Congresso Internazionale di Studi Umanistici, *Umanesimo e scienza politica*, Milán, Marzorati, 1951; Santo Mazzarino, *The End of the Ancient World*, trad. George Holmes, Nueva York, Knopf, 1966.

17. Véase Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, Nueva York, Basic Books, 1992, 2ª ed. [ed. cast.: *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós, 2001]. La renovación de la teoría de la guerra justa de la década de 1990 aparece demostrada en los ensayos de Jean Bethke Elshtain (comp.), *Just War Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1992.

18. Aquí debería hacerse la distinción entre *jus ad bellum* (el derecho a hacer la guerra) y *jus in bello* (el derecho en la guerra), o las reglas de la conducción recta de la guerra. Véase Michael Walzer, *Just and Unjust Wars*, págs. 61-63 y 90.

19. Sobre la guerra del Golfo y la justicia, véanse Norberto Bobbio, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venecia, Marsilio, 1991; Ramsey Clark, *The Fire This Time: U.S. War Crimes in the Gulf*, Nueva York, Thunder's Mouth Press, 1992; Jürgen Habermas, *The Past as Future*, trad. Max Pensky, Lincoln, University of Nebraska Press, 1994; Jean Bethke Elshtain (comp.), *But Was It Just? Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, Nueva York, Doubleday, 1992.

20. Sobre la influencia del sistematismo de Niklas Luhmann en la teoría jurídica internacional, véanse los ensayos de Gunther Teubner en Gunther Teubner y Alberto Febbrajo (comps.), *State, Law, and Economy as Autopoietic Systems*, Milán, Giuffrè, 1992; Charles R. Beitz, en *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1979, intenta hacer una adaptación de las teorías ético-jurídicas de John Rawls.

21. Este concepto fue presentado y articulado en James Rosenau, «Governance, Order, and Change in World Politics», en James Rosenau y Ernst-Otto Czempiel, *Governance without Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

22. En un extremo, véase la serie de ensayos reunidos en V. Rittenberger (comp.), *Beyond Anarchy: International Cooperation and Regimes*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

23. Véase Hans Kelsen, *Peace Through Law*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1944.

24. Sobre la interpretación del Imperio romano hecha por Maquiavelo, véase Antonio Negri, *Il potere costituente*, Milán, Sugarco, 1992, págs. 75-96 [ed. cast.: *El poder constituyente: ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Prodhufi, 1993].

25. Sobre una lectura del tránsito jurídico de la modernidad a la posmodernidad, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, caps. 6 y 7.

26. Es extraño que en este debate internacionalista casi la única obra de Carl Schmitt que se toma en consideración sea *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Colonia, Greven, 1950 [ed. cast.: *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius publicum europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979], cuando precisamente en este contexto su libro más importante es en realidad *Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot, 1993, 8ª ed. [ed. cast.: *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 1996], y sus posiciones desarrolladas alrededor de la definición del concepto de lo político y la producción del derecho.

27. Para poder tener una buena idea de este proceso quizás baste con leer conjuntamente los clásicos de la ley internacional y la economía internacional, vinculando sus observaciones y prescripciones, que si bien surgen de diferentes formaciones disciplinarias, comparten cierto neorrealismo o, más bien, un realismo en el sentido hobbesiano. Véanse, por ejemplo, Kenneth Neal Waltz, *Theory of International Politics*, Nueva York, Random House, 1979, y Robert Gilpin, *The Political Economy of International Relations*, Princeton, Princeton University Press, 1987.

28. A fin de obtener una idea inicial de la vasta y a menudo confusa bibliografía sobre este tema, véanse Gene Lyons y Michael Mastanduno (comps.), *Beyond Westphalia? State Sovereignty and International Intervention*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1995; Arnold Kanter y Linton Brooks (comps.), *U. S. Intervention Policy for the Post-Cold War World*, Nueva York, Norton, 1994; Mario Bettati, *Le droit d'ingérence*, París, Odile Jacob, 1995; Maurice Bernard, *La fin de l'ordre militaire*, París, Presses de Sciences Politiques, 1995.

29. Sobre la ética de las relaciones internacionales, además de las proposiciones de Michael Walzer y Charles Beitz ya citadas, véanse también Stanley Hoffmann, *Duties beyond Borders*, Siracusa, Syracuse University Press, 1981; Terry Nardin y David R. Mapel (comps.), *Traditions of International Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

30. Nos referimos aquí a los dos textos clásicos: Montesquieu, *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*, trad. David Lowenthal, Nueva York, The Free Press, 1965 [ed. cast.: *Grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, Calpe, 1920]; Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 3 vols., Londres, Penguin, 1994 [ed. cast.: *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, Madrid, Turner, 1984].

31. Como lo ha mostrado ampliamente Jean Ehrard, la tesis de que la decadencia de Roma comenzó con César volvió a proponerse continuamente a lo lar-

go de la historiografía de la era de la Ilustración. Véase Jean Ehrard, *La politique de Montesquieu*, París, A. Colin, 1965.

32. El principio de la corrupción de los regímenes políticos ya estaba implícito en la teoría de las formas de gobierno tal como fue formulada en el período sofista, que luego fue codificado por Platón y Aristóteles. El principio de corrupción «política» se transformó luego en un principio de desarrollo histórico a través de teorías que entendieron los esquemas éticos de las formas de gobierno como desarrollos temporales cíclicos. De todos los pensadores de diferentes tendencias teóricas que se lanzaron a esta empresa (y, en este sentido, los estoicos son esenciales), Polibio es quien realmente describió el modelo en su forma definitiva, al celebrar la función creativa de la corrupción.

Capítulo 2. LA PRODUCCIÓN BIOPOLÍTICA

1. Foucault no articula expresamente el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control que, sin embargo, está implícito en su obra. En esta interpretación, seguimos los excelentes comentarios de Gilles Deleuze. Véase Gilles Deleuze, *Foucault*, París, Minuit, 1986 [ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1999] y «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», en *Pourparlers*, París, Minuit, 1990 [ed. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1999]. Véase asimismo Michael Hardt, «The Withering of Civil Society», *Social Text*, nº 45, invierno de 1995, págs. 27-44.

2. Véase principalmente Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trad. Robert Hurley, Nueva York, Vintage, 1978, 1, págs. 135-145 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 1973]. Sobre otros tratamientos del concepto de biopolítica en la obra de Foucault, véase «The Politics of Health in the Eighteenth Century», en *Power/Knowledge*, comp. Colin Fordon, Nueva York, Pantheon, 1980, págs. 166-182; «La naissance de la médicine sociale», en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, 3, págs. 207-228, particularmente pág. 210; «Naissance de la biopolitique», en *Dits et écrits*, 3, págs. 818-825. Sobre la obra de otros autores que siguen la noción de biopolítica de Foucault, véanse Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (comps.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, págs. 13-142; Jacques Donzelot, *The Policing of Families*, trad. Robert Hurley, Nueva York, Pantheon, 1979 [ed. cast.: *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos, 1998].

3. Michel Foucault, «Les mailles du pouvoir», en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, 4, págs. 182-201, cita de la pág. 104 [ed. cast.: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999].

4. Muchos pensadores siguieron a Foucault por esta senda y problematizaron con éxito el Estado benefactor. Véanse sobre todo Jacques Donzelot, *L'Invention du social*, París, Fayard, 1984; François Ewald, *L'état providence*, París, Seuil, 1986.

5. Véase Karl Marx, «Results of the Immediate Process of Production», trad. Rodney Livigstone, publicado como el apéndice del *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, 1, págs. 948-1084. Véase también Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano, Nueva York, Autonomedia, 1991.

6. Véase Max Horkheimer y Theodor Adorno, *The Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, Nueva York, Herder and Herder, 1972. [Ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1999.]

7. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987 [ed. cast.: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos, 1997].

8. Véase, por ejemplo, Peter Dews, *Logics of Desintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Londres, Verso, 1987, caps. 6 y 7. Cuando uno adopta esta definición del poder y la crisis que lo atraviesa, el discurso de Foucault (y aún más el de Deleuze y Guattari) presenta un potente marco teórico para criticar al Estado benefactor. Sobre análisis que siguen más o menos la línea de este discurso, véanse Claus Offe, *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge, MIT Press, 1985; Antonio Negri, *Revolution Retrived: Selected Writings*, Londres, Red Notes, 1988, y los ensayos de Antonio Negri incluidos en Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 23-213.

9. Las nociones de «totalitarismo» que se construyeron durante el período de la guerra fría resultaron ser instrumentos útiles para la propaganda pero herramientas completamente inadecuadas para el análisis, pues casi siempre condujeron a aplicar perniciosos métodos inquisitoriales y a presentar argumentos morales perjudiciales. Hoy deberíamos mirar con vergüenza los numerosos estantes de nuestras bibliotecas colmados de análisis del totalitarismo y vaciarlos sin vacilación. Acerca de una breve muestra de la bibliografía sobre el totalitarismo, desde la más coherente a la más absurda, véanse Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt, Brace, 1951 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999]; Jeanne Kirkpatrick, *Dictatorships and Doble Standards*, Nueva York, Simon and Schuster, 1982. Retomaremos el análisis del concepto de totalitarismo de manera más detallada en el capítulo 5.

10. Nos estamos refiriendo aquí a las temáticas del *Mobilmachtung* que fueron desarrolladas en el mundo germánico principalmente en las décadas de 1920 y 1930, más o menos desde Ernst Jünger a Carl Schmitt. También en la cultura francesa emergieron este tipo de posiciones en la década de 1930 y la polémica que suscitaron aún no se ha desvanecido. La figura de Georges Bataille se sitúa en el centro de esta discusión. Sobre diversos enfoques de la «movilización general», como paradigma de la constitución de la fuerza laboral colectiva en el capitalismo fordista, véase Jean Paul de Gaudemar, *La mobilisation général*, París, Maspero, 1978 [ed. cast.: *La movilización general*, Madrid, La Piqueta, 1981].

11. Puede trazarse un interesante itinerario de discusiones que desarrollan efectivamente la interpretación foucaultiana del biopoder desde la lectura de «Crítica de la violencia» de Walter Benjamin que hace Jacques Derrida («Force of Law», en Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld y David Gray Carlson [comps.], *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 3-67) a la más reciente y más estimulante contribución de Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 [ed. cast.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2000]. Sin embargo, nos parece fundamental dirigir todas estas discusiones a la cuestión de las dimensiones productivas de *bios*, en otras palabras, identificar la dimensión materialista del concepto más allá de cualquier con-

cepción puramente naturalista (la vida como *zoé*) o simplemente antropológica (como sobre todo tiene la tendencia a hacerlo Agamben, con lo cual el concepto se vuelve, en efecto, indiferente).

12. Michel Foucault, «La naissance de la médecine social», en *Dits et écrits*, 3, París, Gallimard, 1994, pág. 210 [ed. cast.: *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999].

13. Véanse Henri Lefebvre, *L'ideologie structuraliste*, París, Anthropos, 1971; Gilles Deleuze, «A quoi reconnait-on le structuralisme?», en François Châtelet (comp.), *Histoire de la philosophie*, París, Hachette, 1972, vol. 8, págs. 299-335; Fredric Jameson, *The Prison-House of Language*, Princeton, Princeton University Press, 1972 [ed. cast.: *La cárcel del lenguaje*, Barcelona, Ariel, 1980].

14. Cuando Deleuze formula sus diferencias metodológicas con Foucault en una carta privada escrita en 1977, el punto principal de desacuerdo recae precisamente en esta cuestión de la producción. Deleuze prefiere el término «deseo» en lugar del «placer» de Foucault porque, según explica, la palabra «deseo» capta la dinámica activa y real de la producción de la realidad social, en tanto que el placer es meramente inerte y reactivo: «El placer interrumpe la positividad del deseo y la constitución de su plano de inmanencia». Véase Gilles Deleuze, «Désir et plaisir», *Magazine Littéraire*, nº 325, octubre de 1994, págs. 59-65; cita de la pág. 64 [ed. cast.: «Deseo y placer», en Michel Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca, 1996].

15. Félix Guattari desarrolla quizás las consecuencias extremas de este tipo de crítica social, aunque evita cuidadosamente caer en el estilo anti «gran narrativa» propio de la argumentación posmoderna, en su *Chaosmosis*, trad. Paul Bains y Julian Pefanis, Sydney, Power Publications, 1995. Desde un punto de vista metafísico, entre los seguidores de Nietzsche encontramos posiciones aproximadamente análogas expresadas en Massimo Cacciari, *DRAN: méridiens de la décision dans la pensée contemporaine*, París, L'Éclat, 1991.

16. En inglés, véanse principalmente los ensayos presentados en la obra compilada por Paolo Virno y Michael Hardt, *Radical Thought in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996. Véanse asimismo Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i soui effetti nella politica*, Bellinzona, Edizioni Casagrande; y varios números del periódico francés *Futur Antérieur*, particularmente los nº 10 (1992) y 35-36 (1996). Sobre un análisis que toma elementos centrales de este proyecto pero que finalmente no logra captar su fuerza, véase André Gorz, *Misère du présent, richesse du possible*, París, Galilé, 1997 [ed. cast.: *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 1999].

17. El marco en que se desarrolla esta línea de indagación es su mayor riqueza y también su verdadera limitación. En efecto, el análisis debe extenderse más allá de las restricciones que impone el análisis «obrerista» (*operaista)* del desarrollo capitalista y la forma del Estado. Gayatri Spivak, por ejemplo, destaca una de sus limitaciones en *Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Nueva York, Routledge, 1988, pág. 162, al señalar el hecho de que la concepción de valor que presenta esta línea del análisis marxista puede ser aplicable en los países dominantes (incluso en el contexto de ciertas corrientes de la teoría feminista), pero está completamente fuera de lugar en el contexto de las regiones subordinadas del globo. Por cierto, el cuestionamiento que hace esta autora es extremadamente importante para la

problemática que estamos desarrollando en este estudio. En realidad, desde un punto de vista metodológico, diríamos que el conjunto de argumentaciones más sólido y profundo que se ha elaborado hasta ahora para hacer una crítica de la biopolítica se encuentra en la teoría feminista, particularmente en las teorías feministas marxista y socialista que se concentran en el trabajo de las mujeres, en su labor afectiva y la producción del biopoder. Estas teorías presentan probablemente el marco más conveniente para renovar la metodología de las escuelas «obreristas» europeas.

18. Las teorías de la «turbulencia» del orden internacional y más aún del nuevo orden mundial que citamos antes (véase principalmente la obra de J. G. Ruggie), generalmente, al explicar las causas de esa turbulencia, no hacen ninguna referencia al carácter contradictorio de las relaciones capitalistas. Consideran la turbulencia social meramente como una consecuencia de la dinámica internacional entre los actores estatales, de modo tal que puede normalizársela dentro de los límites disciplinarios estrictos de las relaciones internacionales. El método de análisis mismo oculta efectivamente las luchas sociales y de clases. En esta perspectiva, el «*bios* productivo» no puede pues comprenderse acabadamente. Muy semejante es el caso de los autores que adoptan la perspectiva de los sistemas mundiales, quienes hacen hincapié sobre todo en los ciclos del sistema y en las crisis sistémicas (véanse las obras de Wallerstein y Arrighi citadas anteriormente). El que pintan es pues un mundo (y una historia) sin subjetividad. Lo que pasan por alto es la función del *bios* productivo o, en realidad, el hecho de que el capital no es una cosa, sino que es una relación social, una relación antagónica, una de cuyas facetas está animada por la vida productiva de la multitud.

19. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1995 [ed. cast.: *El largo siglo XX*, Tres Cantos, Akal, 1999], por ejemplo, afirma que existe esa continuidad en las grandes empresas capitalistas. Sobre una excelente visión contrastante, desde el punto de vista de la periodización y el enfoque metodológico, véase Luciano Ferrari Bravo, «Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo», en Luciano Ferrari Bravo (comp.), *Imperialismo e classe operaia multinazionale*, Milán, Feltrinelli, 1975, págs. 7-70.

20. En la perspectiva del análisis político, véase Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century*, Nueva York, Random House, 1993 [ed. cast.: *Hacia el siglo XXI*, Barcelona, Plaza & Janés, 1999], y en la perspectiva de la topografía económica y la crítica social, David Harvey, *The Condition of Posmodernity*, Oxford, Blackwell, 1989.

21. Marx, *Capital*, 1, pág. 742.

22. Sobre este punto, la bibliografía que podemos citar es casi interminable. En efecto, las teorías de la publicidad y el consumo se integraron (en el momento preciso) en las teorías de la producción, hasta tal punto que hoy tenemos ideologías de la «atención» ¡presentada como valor económico! De todos modos, puede hallarse una selección de las numerosas obras que abordan este campo en Susan Strasser, *Satisfaction Guaranteed: The Making of the American Mass Market*, Nueva York, Pantheon, 1989; Gary Cross, *Time and Money: The Making of Consumer Culture*, Nueva York, Routledge, 1993, y un análisis más interesante, desde otro punto de vista, en The Project on Disney, *Inside the Mouse*, Durham, Duke University Press, 1995. Con todo, la producción del productor no es sólo la producción del consumidor. También implica la producción de jerarquías, mecanismos de inclu-

sión y exclusión, etcétera. Implica, finalmente, la producción de crisis. En esta perspectiva, véase Jeremy Rifkin, *The End of Work: The Decline of Global Labor Force and the Dawn of the Postmarket Era*, Nueva York, Putnam, 1995 [ed. cast.: *El fin del trabajo. Nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Barcelona, Paidós, 1996]; Stanley Aronowitz y William DiFazio, *The Jobbles Future*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994.

23. Estamos en deuda con Deleuze y Guattari y su *Mil mesetas* por la descripción fenomenológica más plenamente elaborada de esta naturaleza industrial monetaria mundial que constituye el primer nivel del orden mundial.

24. Véase Edward Comor (comp.), *The Global Political Economy of Communication*, Londres, Macmillan, 1994.

25. Véanse Stephen Bradley (comp.), *Globalization, Technologies, and Competition: The Fusion of Computers and Telecommunications in the 90s*, Cambridge, Harvard Business School Press, 1993; Simon Serfaty, *The Media and Foreign Policy*, Londres, Macmillan, 1990.

26. Véase Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trad. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press, 1984 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1999]. En el capítulo 13 discutiremos más detalladamente esta relación entre comunicación y producción.

27. Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysius*, caps. 6 y 7.

28. A pesar del extremismo de los autores presentados en Martin Albrow y Elizabeth King (comps.), *Globalization, Knowledge, and Society*, Londres, Sage, 1990, y la relativa moderación de Bryan S. Turner, *Teories of Modernity and Postmodernity*, Londres, Sage, 1990, y Michael Featherstone (comp.), *Global Culture, Nationalism, Globalization, and Modernity*, Londres, Sage, 1991, en realidad las diferencias entre sus diversas posiciones es relativamente menor. Siempre deberíamos tener presente que la imagen de una «sociedad civil globalizada» nació no sólo en los espíritus de ciertos filósofos posmodernos y entre ciertos seguidores de Habermas (tales como Jean Cohen y Andrew Arato), sino además y más significativamente en la tradición lockeana de las relaciones internacionales. Este último grupo incluye a teóricos tan importantes como Richard Falk, David Held, Anthony Giddens y (en ciertos aspectos) Danilo Zolo. Sobre el concepto de sociedad civil en el contexto global, véase Michael Walzer (comp.), *Toward a Global Civil Society*, Providence, Berghahn Books, 1995.

29. Con la ironía iconoclasta de los más recientes escritos de Jean Baudrillard tales como *The Gulf War Did Not Take Place*, trad. Paul Patton, Bloomington, Indiana University Press, 1995 [ed. cast.: *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991], cierto sector del posmodernismo francés ha vuelto a instalarse en un esquema propiamente surrealista.

30. Hay una continuidad ininterrumpida desde las nociones de «imposición de la democracia» y «transición democrática» de fines de la guerra fría hasta las teorías imperiales de «imposición de la paz». Ya hemos destacado el hecho de que muchos filósofos morales apoyaron la guerra del Golfo como una causa justa, mientras los teóricos jurídicos, siguiendo la importante guía de Richard Falk, en general se opusieron. Véase, por ejemplo, Richard Falk, «Twisting the U.N. Charter to U.S. Ends», en Hamid Mowlana, George Gerbner y Herbert Schiller (comps.), *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf*, Boulder, West-

view Press, 1992, págs. 175-190. Véase también la discusión sobre la guerra del Golfo en Danilo Zolo, *Cosmopolis: Prospects for World Government*, trad. David McKie, Cambridge, Polity Press, 1997 [ed. cast.: *Cosmópolis*, Barcelona, Paidós, 2000].

31. Un ejemplo representativo es Richard Falk, *Positive Prescriptions for the Future*, World Order Studies Program occasional paper n° 20, Princeton, Center for International Studies, 1991. Para apreciar hasta qué punto las ONG están integradas en este esquema más o menos lockeano de «constitucionalismo global» deberíamos referirnos a las declaraciones públicas de Antonio Cassese, presidente del Tribunal Criminal de las Naciones Unidas de Amsterdam, además de remitir a sus libros, *International Law in a Divided World*, Oxford, Clarendon Press, 1986, y *Human Rights in a Changing World*, Filadelfia, Temple University Press, 1990 [ed. cast.: *Los derechos humanos en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Ariel, 1993].

32. Hasta las proposiciones para reformar las Naciones Unidas se sitúan más o menos en esta línea. Acerca de una buena bibliografía sobre tales trabajos, véase Joseph Preston Baratta, *Strenghtening the United Nations: A Bibliography on U.N. Reform and World Federalism*, Nueva York, Greenwood, 1987.

33. Ésta es la tendencia que se promueve en algunos de los documentos estratégicos publicados por los organismos militares de los Estados Unidos. De acuerdo con la doctrina actual del Pentágono, el proyecto de ampliación de la democracia de mercado debería respaldarse tanto mediante microestrategias basadas en zonas (pragmáticas y sistémicas) de aplicación como mediante continuas identificaciones de los puntos y fisuras críticos presentes en los bloques culturales fuertes antagónicos que podrían provocar su disolución. En este sentido, véase la obra de Maurice Rounai del Instituto Estratégico de París. Véanse también los trabajos sobre el intervencionismo de los Estados Unidos citados en el capítulo 1, nota 28.

34. Deberíamos referirnos una vez más a la obra de Richard Falk y Antonio Cassese y hacer hincapié sobre todo en la manera como una concepción «débil» del ejercicio de las funciones judiciales del Tribunal de Justicia de la ONU se ha transformado gradualmente –a menudo bajo la influencia de fuerzas políticas de izquierda– en una concepción «fuerte». En otras palabras, se ha pasado de pedir que se le asignen al Tribunal de Justicia las funciones de sanción judicial que corresponden a la estructura de la ONU, a pedir que el tribunal desempeñe un rol directo y activo en las decisiones de la ONU y de sus organismos relativas a las normas de paridad y justicia material entre los Estados, hasta el punto de emprender una intervención directa en nombre de los derechos humanos.

35. Véase Max Weber, «The Three Pure Types of Authority», en *Economy and Society*, trad. Günther Roth y Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1968, vol. 1, cap. 3, sec. 2, págs. 215-216 [ed. cast.: *Economía y sociedad*, Madrid, FCE, 1993].

Capítulo 3. ALTERNATIVAS EN EL INTERIOR DEL IMPERIO

1. Cuando decimos «coquetear con Hegel» nos referimos aquí a la forma descrita por Marx en el famoso epílogo del 14 de enero de 1873 al volumen 1 del *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, págs. 102-103 [ed. cast.: *El ca-*

pital, Madrid, Siglo XXI, 1976]. Como lo fueron para Marx, los términos de Hegel nos parecen útiles para enmarcar el argumento, pero pronto tendremos que afrontar el límite real de su utilidad.

2. Admitimos que ésta es una presentación simplificada y que muchos estudios presentan análisis mucho más elaborados del tema del lugar. Sin embargo, nos parece que esos análisis políticos siempre regresan a una noción de «defender» o «conservar» la identidad o el territorio locales limitados. Doreen Massey defiende explícitamente una política del lugar en la que el lugar se conciba no como algo limitado, sino como un espacio abierto y poroso a los flujos que le llegan desde el exterior, en *Space and Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, en particular pág. 5. No obstante, diríamos que una noción de lugar que no tiene límites vacía por completo de contenido el concepto. Puede hallarse una excelente revisión de la bibliografía y una visión alternativa del concepto de lugar, en Arif Dirlik, «Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place», manuscrito inédito.

3. Volveremos a tratar el concepto de nación más extensamente en el capítulo 5.

4. «Considero la localización como un atributo material fundamental de la actividad humana, pero reconozco que es algo producido socialmente», David Harvey, *The Limits of Capital*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, pág. 374. Arjun Appadurai también analiza «la producción de la localidad» de un modo que coincide con el enfoque de Harvey y el presentado por nosotros mismos en *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, págs. 178-199.

5. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trad. De Willard Trask, Princeton, Princeton University Press, 1953. [Ed. cast.: *Mímesis*, Madrid, FCE, 1983.]

6. Esta conexión metodológica entre crítica y construcción que se fundamenta firmemente en la idea de un sujeto colectivo aparece bien articulada en los escritos históricos del propio Marx y fue desarrollada por diversas tradiciones de la historiografía marxista heterodoxa del siglo XX, tales como la obra de E. P. Thompson, los escritores obreristas italianos y los historiadores subalternos del sur de Asia.

7. Véase, por ejemplo, Guy Debord, *Society of the Spectacle*, trad. Donald Nicholson-Smith, Nueva York, Zone Books, 1994, que quizás sea la mejor articulación, en su propio estilo delirante, de la conciencia contemporánea del triunfo del capital. [Ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000.]

8. Sobre un buen ejemplo de este método desconstructivista que demuestra sus virtudes y sus limitaciones, véase la obra de Gayatri Spivak, en particular su introducción a Ranajit Guha y Gayatri Spivak (comps.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press, 1988, págs. 3-32.

9. Véase Arif Dirlik, «Mao Zedong and Chinese Marxism», en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl (comps.), *Marxism beyond Marxism*, Nueva York, Routledge, 1996, págs. 119-148. Véase también Arif Dirlik, «Modernism and Antimodernism in Mao Zedong's Marxism» en Arif Dirlik, Paul Haely y Nick Knight (comps.), *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought*, Nueva Jersey, Humanities Press, 1997, págs. 59-83.

10. Sobre las ambigüedades tácticas de la «política nacional» de los partidos socialistas y comunistas, véanse principalmente la obra de los marxistas austría-

cos, tales como Otto Bauer, *Die Nationaltätenfrage und die Sozialdemokratie*, Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1924, y el influyente artículo de Stalin, «Marxism and the National Question», en *Marxism and the National and Colonial Question*, Nueva York, International Publishers, 1935, págs. 3-61. Volveremos a examinar estas obras en el capítulo 5. Sobre un caso especial y particularmente interesante, véase Enzo Traverso, *Les marxistes et la question juive*, París, La Brèche, 1990.

11. Sobre el ciclo de luchas antiimperialistas de fines del siglo XIX y comienzos del XX (desde el punto de vista chino), véase Rebecca Karl, *Staging the World: Chine and the Non-West at the Turn of the Twentieth Century*, Durham, Duke University Press, en prensa.

12. Acerca de la hipótesis de que las luchas preceden y prefiguran el desarrollo y la reestructuración capitalista, véase Antonio Negri, *Revolution Retrieved*, Londres, Red Notes, 1988.

13. Esta noción del proletariado podría entenderse, en los términos del propio Marx, como la personificación de una categoría estrictamente económica, es decir, el sujeto de la fuerza laboral sometida al dominio del capital. Al redefinir el concepto mismo de trabajo y extender el espectro de las actividades que abarca (como ya lo hicimos en otras ocasiones y continuaremos haciéndolo en este libro) se derrumba la tradicional distinción entre lo económico y lo cultural. Sin embargo, hasta en las formulaciones más economicistas de Marx, el proletariado debe entenderse en realidad como una categoría absolutamente política. Véanse Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 3-21, y Antonio Negri, «Twenty Theses of Marx», en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl (comps.), *Marxism beyond Marxism*, Nueva York, Routledge, 1996, págs. 149-180.

14. Véase Michael Hardt, «Los Angeles Novos», *Futur Antérieur*, n° 12/13, 1991, págs. 12-26.

15. Véase Luis Gómez (comp.), *Mexique: du Chiapas à la crise financière*, suplemento de *Futur Antérieur*, 1996.

16. Véase sobre todo *Futur Antérieur*, n° 33/34, *Tous ensemble! Reflections sur les luttes de novembre-décembre*, 1996. Véase asimismo Raghu Krishnan, «December 1995: The First Revolt against Globalization», *Monthly Review*, 48, n° 1, mayo de 1996, págs. 1-22.

17. Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1963, pág. 121 [ed. cast.: «El dieciocho de brumario de Luis Bonaparte», en *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*, Madrid, SARPE, 1985].

18. Véase Gilles Deleuze, «Postscript on Control Societies», en *Negotiations*, trad. Martin Joughin, Nueva York, Columbia University Press, 1995, págs. 177-182 [ed. cast.: *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1999].

19. En oposición a las teorías del «eslabón más débil» que no sólo fueron la médula de las tácticas de la Tercera Internacional sino que además fueron en gran medida adoptadas por la tradición antiimperialista en su conjunto, el *operaismo* italiano de las décadas de 1960 y 1970 propuso una teoría del «eslabón más fuerte». Sobre la tesis teórica fundamental, véase Mario Tronti, *Operai e capitale*, Turín, Einaudi, 1966, especialmente págs. 89-95.

20. Puede encontrarse amplia y continua documentación de estas técnicas de desinformación y silenciamiento en publicaciones que van desde *Le Monde Diplo-*

matique hasta *Z Magazine* y el *Covert Action Bulletin*. Noam Chomsky ha trabajado incansablemente para desenmascarar y dar cuenta de tal desinformación en numerosos libros y conferencias. Véase, por ejemplo, Edward Herman y Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media*, Nueva York, Pantheon, 1988. La guerra del Golfo presentó un excelente ejemplo del manejo imperial de la comunicación. Véanse W. Lance Bennett y David L. Paletz (comps.), *Taken by Storm: The Media, Public Opinion, and U.S. Foreign Policy in the Gulf War*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; Douglas Kellner, *The Persian Gulf TV War*, Boulder, Westview Press, 1992.

21. Esta operación de presentar las luchas en la forma de una homología inversa con el sistema está adecuadamente representada por la obra de Immanuel Wallerstein (en otros sentidos verdaderamente impresionante y fundamental) y la escuela de los sistemas mundiales. Véase, por ejemplo, Giovanni Arrighi, Terence Hopkins e Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements*, Londres, Verso, 1989.

22. Teniendo presentes las limitaciones mencionadas antes, deberíamos referirnos aquí a la obra de Félix Guattari, particularmente a los escritos de su período final tales como *Chaosmosis*, trad. Paul Bains y Julián Pefanis, Sydney, Power Publications, 1995.

UN MANIFIESTO POLÍTICO

1. Louis Althusser, «Machiavel et nous», en *Écrits philosophiques et politiques*, vol. 2, comp. François Matheron, París, Stock/IMEC, 1995, págs. 39-168; subsecuentemente citado en el texto.

2. Véase Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, vol. 1 de *Chief Works*, trad. R. H. M. Elwes, Nueva York, Dover, 1951 [ed. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986].

Capítulo 4. DOS EUROPAS, DOS MODERNIDADES

1. Robert Musil, *The Man without Qualities*, trad. Sophie Wilkins, Nueva York, Knopf, 1995, 2, pág. 1106 [ed. cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1980, vol. 2].

2. Johannes Duns Scotus, *Opus Oxoniense*, libro IV, Distinctio XIII, Quaestio I, en *Opera Omnia*, Hildesheim, George Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, vol. 8, pág. 807.

3. Dante Alighieri, *De Monarchia*, ed. Louis Bertalot, Fráncfort, Friedrichsdorf, 1918, libro I, cap. 4, pág. 14 [ed. cast.: *Monarquía*, Madrid, Tecnos, 1992].

4. Nicolas de Cusa, «Complementum theologicum», en *Opera*, vol. 2, Fráncfort, Minerva, 1962, cap. 2, fol. 93b (reproducción facsimilar de la edición de Jacques Le Fevre, París, 1514).

5. Giovanni Pico della Mirandola, *Of Being and Unity*, trad. Victor Hamm, Milwaukee, Marquette University Press, 1943, págs. 21-22.

6. Carolus Bovillus (Charles de Bovelles), *Il libro del sapiente*, ed. Eugenio Garin, Turín, Einaudi, 1987, cap. 22, pág. 73.

7. Francis Bacon, *Works*, comp. James Spalding, Robert Ellis y Donald Heath, Londres, Longman, 1857, 1, págs. 129 y 130.

8. Galileo Galilei, *Opere*, Florencia, G. Berèra Editore, 1965, 7, págs. 128 y 129.

9. William of Ockham (Guillermo de Occam), *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, trad. John Kilcullen, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, libro III, cap. 16, pág. 104. El traductor interpreta la frase «*multitudo fidelium*» como «*congregation of the faithful*» (congregación de los fieles).

10. Véase Marsilius de Padua, *Defensor Pacis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.

11. Este aspecto revolucionario de los orígenes de la modernidad puede leerse en su forma más clara y sintética en la obra de Spinoza. Véase Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

12. Los diversos enfoques filosóficos de pensamiento negativo de los siglos XIX y XX, de Nietzsche a Heidegger y Adorno, están fundamentalmente en lo cierto al prever el fin de la metafísica moderna y vincular la modernidad con la crisis. Lo que en general estos autores no reconocen es que aquí hay dos modernidades en juego y que la crisis es resultado directo del conflicto entre ambas. Es por ello que no pueden ver las alternativas, aun estando dentro de la modernidad, que se extienden más allá de los límites de la metafísica moderna. Sobre el pensamiento negativo y la crisis, véase Massimo Cacciari, *Krisis: saggio sulla crisis del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milán, Feltrinelli, 1976.

13. Sobre estos pasos de la modernidad europea, véanse Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, 3 vols., trad. Neville Plaice, Stephen Plaice y Paul Knight, 1986, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, y (aunque en un contexto intelectual y hermenéutico completamente diferente) Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1988.

14. Samir Amin, *Eurocentrism*, trad. Russell Moore, Nueva York, Monthly Review Press, 1989, págs. 72 y 73.

15. Baruch Spinoza, *Ethics*, en *The Collected Works of Spinoza*, comp. Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press, 1985, vol. 1, parte IV, proposición 67, pág. 584 [ed. cast.: *Ética*, Buenos Aires, Aguilar, 1980].

16. *Ibíd.*, parte V, proposición 37, pág. 613.

17. Nuestro análisis se inspira en la obra de Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, trad. Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove, Princeton, Princeton University Press, 1951 [ed. cast.: *La filosofía de la Ilustración*, Madrid, FCE, 1993]; Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Cumming, Nueva York, Herder and Herder, 1972; Michel Foucault, «What Is Enlightenment?», en *Ethics: Subjectivity and Truth*, vol. 1 de *The Essential Works of Foucault 1954-1984*, comp. Paul Rabinow, Nueva York, New Press, 1997, págs. 303-319 [ed. cast.: *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999].

18. Véase Jacques Chevalier, *Pascal*, París, Plon, 1922, pág. 265.

19. René Descartes, «Letter to Mersenne (15 April 1630)», en *Philosophical Letters*, comp. Anthony Kenny, Blackwell, 1970, Oxford, pág. 11. Puede hallarse la versión original francesa en *Oeuvres complètes*, comp. Charles Adam y Paul Tannery, París, Vrin, 1969, vol. 1, pág. 145.

20. Véase Antonio Negri, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milán, Feltrinelli, 1970.

21. Acerca de un ejemplo más reciente que sigue esta línea trascendental de la autosuficiencia europea, véase Massimo Cacciari, *Geo-filosofia dell'Europa*, Milán, Adelphi, 1994.

22. Véase Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, trad. E. F. Payne, 2 vols., Nueva York, Dover, 1966 [ed. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Aguilar, 1960].

23. *Ibíd.*, «Preface to the Second Edition», pág. XXI.

24. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, trad. H. B. Nisbet, ed. Allen Wood, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, §258 Addition, pág. 279 (trad. modificada).

25. Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928, parte II, libro 10, párrafo 8, pág. 150.

26. Jean Bodin, *On Sovereignty: Four Chapters from the Six Books of the Commonwealth*, comp. y trad. Julian Franklin, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, libro I, cap. 8, pág. 23.

27. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, en *The Collected Writings of Rousseau*, vol. 4, comp. Roger Master y Christopher Kelly, Hanover, New Hampshire, University Press of New England, 1994, libro I, cap. 6, pág. 138 [ed. cast.: *El contrato social*, Barcelona, Altaya, 1996, pág. 15].

28. Véase Jean Bodin, *On Sovereignty*.

29. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

30. Véase Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura*, Boulder, Westview Press, 1997.

31. Adam Smith, *The Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Oxford, Clarendon Press, 1976, libro IV, cap. II, párrafo 9, pág. 456 [ed. cast.: *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Barcelona, Planeta, 1997].

32. *Ibíd*, libro IV, capítulo IX, párrafo 51, pág. 687.

33. G. W. F. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §261, pág. 283.

34. Véase Michel Foucault, «La "gouvernementalité"», en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, 3, págs. 635-657.

35. Véase nuestro análisis de la noción de biopoder de Foucault en el capítulo 2.

36. Véase principalmente Max Weber, *Economy and Society*, 2 vols., trad. Günther Roth y Claus Wittich, Berkeley, University of California Press, 1968.

37. Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trad. Thomas Common, Nueva York, Modern Library, 1967, cap. 35, «The Sublime Ones», pág. 111 [ed. cast.: *Así habló Zarathustra*, Madrid, SARPE, 1983].

Capítulo 5. LA SOBERANÍA DEL ESTADO-NACIÓN

1. Sobre un extenso análisis, tanto de la forma común del Estado patrimonial y absolutista como de las variantes que tuvo en los distintos países de Europa, véase Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books, 1974 [ed. cast.: *El estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1999].

2. Véanse Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957 [ed. cast.: *Los dos cuerpos*

del rey: un estudio de teología política medieval, Madrid, Alianza, 1985], y su ensayo «Christus-Fiscus», en *Synopsis: Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg, Verlag Lambert Schneider, 1948, págs. 223-235. Véase también Marc Leopold Bloch, *The Royal Touch: Sacred Monarchy and Scrofula in England and France*, trad. J. E. Anderson, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972.

3. Sobre un análisis que vincula la transición económica desde el feudalismo al capitalismo con el desarrollo de la filosofía europea moderna, véase Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild: Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, París, Félix Alcan, 1934. Puede encontrarse una excelente discusión de la bibliografía filosófica sobre esta problemática en Alessandro Pandolfi, *Genéalogie et dialectique de la raison mercantiliste*, París, L'Harmattan, 1996.

4. Véase Pierangelo Schiera, *Dall'arte de governo alle scienze dello stato*, Milán, 1968.

5. Véase Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

6. Véase Étienne Balibar, «The Nation Form: History and Ideology», en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*, Londres, Verso, 1991, págs. 86-106 [ed. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991]. Véase asimismo Slavoj Žižek, «Le rêve du nationalisme expliqué par le rêve du mal radical», *Futur Antérieur*, nº 14, 1992, págs. 59-82.

7. Los ensayos más importantes de Luxemburgo fueron reunidos en Rosa Luxemburg, *The National Question*, comp. Horace Davis, Nueva York, Monthly Review Press, 1976. Sobre un cuidado sumario de las posiciones de Luxemburgo, véase Joan Cocks, «From Politics to Paralysis: Critical Intellectuals Answer the National Question», *Political Theory*, 24, nº 3, agosto de 1996, págs. 518-537. Lenin fue sumamente crítico de la posición de Luxemburgo, principalmente porque la autora no reconocía el carácter «progresista» del nacionalismo (incluso del nacionalismo burgués) de los países subordinados. Lenin afirma así el derecho a la autodeterminación nacional, que es en realidad el derecho liso y llano a la secesión. Véase V. I. Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination*, Connecticut, Greenwood Press, 1951, págs. 9-64.

8. Jean Bodin, *Six Books of the Commonwealth*, trad. M. J. Tooley, Blackwell, 1955, Oxford, libro VI, cap. 6, pág. 212 (trad. modificada) [ed. cast.: *Los seis libros de la república*, Madrid, Aguilar, 1973].

9. Pueden hallarse excelentes interpretaciones de la obra de Bodin que la sitúan sólidamente en la dinámica de la Europa del siglo XVI, en Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, y Gérard Mairet, *Dieu mortel: essai de non-philosophie de l'État*, París, PUF, 1987. Acerca de una visión más general que recorre el desarrollo de la noción de soberanía a lo largo de la historia del pensamiento político europeo, véase Gérard Mairet, *Le principe de souveraineté*, París, Gallimard, 1997.

10. Véase Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich, Oldenbourg, 1924. Véanse también los artículos reunidos por Wilhelm Dilthey en *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, vol. 2 de *Gesammelte Schriften*, Leipzig, Teubner, 1914.

11. Con la notable excepción de la obra de Otto von Gierke, *The Development of Political Theory*, trad. Bernard Freyd, Nueva York, Norton, 1939.

12. Véase Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, trad. J. E. Anderson, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972 [ed. cast.: *El historicismo y su génesis*, Madrid, F.C.E., 1982].

13. Para reconocer la simiente del idealismo de Hegel en Vico, véase Benedetto Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico*, trad. R. G. Collingwood, Nueva York, Russell and Russell, 1964, junto con Hayden White, «What Is Living and What is Dead in Croce's Criticism of Vico?», en Giorgio Tagliacozzo (comp.), *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969, págs. 379-389. White señala la manera que tiene Croce de traducir la obra de Vico a términos idealistas, transformando la filosofía de la historia de Vico en una filosofía del espíritu.

14. Véase Giambattista Vico, *De Universi Juris principio et fine uno*, en *Opere giuridiche*, Florencia, Sansoni, 1974, págs. 17-343; Johann Gottfried Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, trad. Frank Manuel, Chicago, University of Chicago Press, 1968.

15. Emmanuel-Joseph Sieyès, en un contexto bastante diferente, declara explícitamente la prioridad absoluta de la nación: «La nación existe antes que toda otra cosa, es el origen de todo». Véase *Qu'est-ce que le Tiers État?*, Ginebra, Droz, 1970, pág. 180.

16. Sobre la obra de Sieyès y los desarrollos de la Revolución Francesa, véase Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Milán, Sugarco, 1992, cap. 5, págs. 223-286.

17. Acerca de un excelente análisis de la distinción entre multitud y pueblo, véase Paolo Virno, «Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus», en Paolo Virno y Michael Hardt (comps.), *Radical Thought in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, págs. 189-210.

18. Thomas Hobbes, *De Cive*, Nueva York, Appleton Century-Crofts, 1949, capítulo XII, sección 8, pág. 135 [ed. cast.: *De cive, elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Madrid, Alianza, 2000].

19. Véase Étienne Balibar, «Racism and Nationalism», en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*, Londres, Verso, 1991, págs. 37-67. Retornaremos a esta cuestión de la nación en el contexto colonial en el próximo capítulo.

20. Véase, por ejemplo, Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture, and Race*, Londres, Routledge, 1995.

21. Véase Emmanuel-Joseph Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*

22. Véase la Introducción de Roberto Zapperi, *ibíd*, págs. 7-117.

23. Mucho más de cien años después, la noción de Antonio Gramsci de lo nacional-popular fue concebida como parte de un esfuerzo por recuperar precisamente esta operación hegemónica de clase al servicio del proletariado. Para Gramsci, lo nacional-popular es la esfera en la cual los intelectuales se unirían al pueblo y de ahí que sea un poderoso recurso para construir una hegemonía popular. Véase Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi, 1977, vol. 3, págs. 2113-20 [ed. cast.: *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998]. Sobre una excelente crítica de la noción de lo nacional-popular de Gramsci, véase Alberto Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, Roma, Savelli, 1976, 7ª ed.

24. Johann Gottlieb Fichte, *Adresses to the German Nation*, trad. R. F. Jones y G. H. Turnbull, Connecticut, Greenwood Press, 1979.

25. Deberíamos hacer notar que las diversas interpretaciones liberales de Hegel, desde Rudolf Haym a Franz Rosenzweig, sólo logran recuperar su pensamiento político concentrándose en sus aspectos nacionales. Véanse Rudolf Haym, *Hegel und sein Zeit*, Berlín, 1857; Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Múnich, 1920, y Eric Weil, *Hegel et l'État*, París, Vrin, 1950. Rosenzweig es uno de los que mejor comprende la tragedia de la inevitable conexión entre la nación y la ética en el pensamiento de Hegel. Véanse Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, trad. William Hallo, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971, y la excelente interpretación de esta obra de Stéphane Moses, *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, París, Seuil, 1982.

26. «[Los socialistas] deben, por lo tanto, exigir inequívocamente que los socialdemócratas de los países *opresores* (de las llamadas "grandes" naciones) reconozcan y defiendan el derecho de las naciones *oprimidas* a la autodeterminación en el sentido político de la palabra, esto es, el derecho a la separación política», Lenin, *The Right of Nations to Self-Determination*, pág. 65.

27. Véase Malcolm X, «The Ballot or the Bullet», en *Malcolm X Speaks*, Nueva York, Pathfinder, 1989, págs. 23-44. Sobre una discusión del nacionalismo de Malcolm X, particularmente acerca de sus esfuerzos por fundar la Organización de la Unidad Afronorteamericana durante el último año de su vida, véase William Sales, Jr., *From Civil Rights to Black Liberation: Malcolm X and the Organization of Afro-American Unity*, Boston, South End Press, 1994.

28. Wahneema Lubiano, «Black Nationalism and Black Common Sense: Policing Ourselves and Others», en Wahneema Lubiano (comp.), *The House That Race Built*, Nueva York, Vintage, 1997, págs. 232-252, cita de la pág. 236. Véase asimismo Wahneema Lubiano, «Standing in for the State: Black Nationalism and "Writing" the Black Subject», *Alphabet City*, nº 3, octubre de 1993, págs. 20-23.

29. La cuestión de la «soberanía negra» es precisamente lo que está en juego en la crítica que hace Cedric Robinson al apoyo dado por W. E. B. Du Bois a Liberia en las décadas de 1920 y 1930. Robinson cree que Du Bois respaldó sin sentido crítico las fuerzas de la soberanía moderna. Véase Cedric Robinson, «W. E. B. Du Bois and Black Sovereignty», en Sidney Lemelle y Robin Kelley (comps.), *Imagining Home: Culture, Class, and Nationalism in the African Diaspora*, Londres, Verso, 1994, págs. 145-157.

30. Jean Genet, «Interview avec Wischenbart», en *Oeuvres complètes*, vol. 6, París, Gallimard, 1991, pág. 282. En general, sobre la experiencia de Genet con los Panteras Negras y los palestinos, véase su última novela, *Prisoner of Love*, trad. Barbara Bray, Hanover, New Hampshire, Wesleyan University Press, 1992 [ed. cast.: *Un cautivo enamorado*, Madrid, Debate, 1988].

31. Benedict Anderson sostiene que los filósofos han desdeñado injustamente el concepto de nación y que deberían considerarlo bajo una luz más neutral. «Parte de la dificultad es que uno tiende inconscientemente a suponer la existencia del Nacionalismo con mayúscula (así como uno podría escribir Edad con mayúscula) y a clasificarlo luego como una ideología. (Obsérvese que si todos tenemos una edad, la Edad es meramente una expresión analítica.) Creo que todo sería más fácil si tratáramos el concepto de nacionalismo en el mismo plano que el de "parentesco" o el de "religión", y no en el nivel del "liberalismo" o el "fascismo".» Anderson, *Imagined Communities*, pág. 5. Todos pertenecemos a una nación, del

mismo modo que todos pertenecemos a un grupo de edad, a una raza, a un género, etcétera. El problema es que Anderson *naturaliza* la nación y nuestra pertenencia a ella, cuando en realidad lo que debemos hacer es desnaturalizar la nación y reconocer su construcción histórica y sus efectos políticos.

32. Sobre la relación entre la lucha de clases y las dos guerras mundiales, véase Ernst Nolte, *Der Europäische Bürgerkrieg, 1917-1945,* Fráncfort, Propyläen Verlag, 1987.

33. El texto principal que debe considerarse en el contexto de los teóricos socialdemócratas austríacos es Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie,* Viena, Wiener Volksbuchhandlung, 1924. Las traducciones al inglés de algunos extractos de este libro están incluidos en *Austro-Marxism,* trad. Tom Bottomore y Patrick Goode, Oxford, Clarendon Press, 1978.

34. Véase Joseph Stalin, «Marxism and the National Question», en *Marxism and the National and Colonial Question,* Nueva York, International Publishers, 1935, págs. 3-61.

35. Adoptamos esta expresión de J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy,* Londres, Secker and Warburg, 1952, pero no coincidimos con su perspectiva política.

36. Citado en la introducción de Roberto Zapperi a Sièyes, *Qu'est-ce que le Tiers Etat?,* págs. 7-117, cita en p. 77.

Capítulo 6. LA DIALÉCTICA DE LA SOBERANÍA COLONIAL

1. «El lado más oscuro del Renacimiento subraya [...] el renacimiento de la tradición clásica como una justificación de la expansión colonial.» Walter Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization,* Ann Harbor, University of Michigan Press, 1995, pág. VI.

2. Bartolomé de Las Casas, *In Defense of the Indians,* ed. Stafford Poole, De Kalb, Northern Illinois University Press, 1974, pág. 271 [*En defensa de los indios,* Sevilla, Editoriales Andaluzas Unidas, 1985]. Véase asimismo Lewis Hanke, *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepulveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians,* De Kalb, Northern Illinois University Press, 1974.

3. Citado en C. L. R. James, *The Black Jacobins,* 2° ed., Nueva York, Random House, 1963, pág. 196.

4. Aimé Césaire, *Toussaint L'Ouverture: la révolution française et le problème colonial,* París, Présence Africaine, 1961, pág. 309.

5. Véase Eugene Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World,* Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979, pág. 88.

6. Karl Marx, *Capital,* trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, 1, pág. 925.

7. Karl Marx, «The British Rule in India», en *Surveys form Exile,* vol. 2 de *Political Writings,* Londres, Penguin, 1973, pág. 306.

8. Karl Marx, «The Native States», en *Letters on India,* Lahore, Contemporary India Publication, 1937, pág. 51.

9. Karl Marx, «The British Rule in India», pág. 307.

10. Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India», en *Surveys form Exile*, vol. 2 de *Political Writings*, Londres, Penguin, 1973, pág. 320.

11. Aijaz Ahmad señala que la descripción de Marx de la historia india parece directamente tomada de Hegel. Véase Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992, págs. 231 y 241.

12. Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India», pág. 320.

13. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*, Londres, Verso, 1988, págs. 3 y 11.

14. Véase Elizabeth Fox Genovese y Eugene Genovese, *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pág. VII.

15. Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery*, pág. 8.

16. La relación entre el trabajo asalariado y la esclavitud en el desarrollo capitalista es una de las problemáticas centrales elaboradas en Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat: économie historique du salariat bridé*, París, Presses Universitaires de France, 1998.

17. Éste es uno de los argumentos centrales de Robin Blackburn en *Overthrow of Colonial Slavery*; véase, en particular, la pág. 520.

18. Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, pág. 5.

19. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trad. Constance Farrington, Nueva York, Grove Press, 1963, pág. 38 [ed. cast.: *Los condenados de la tierra*, México, F.C.E., 1965]. Sobre las divisiones maniqueas del mundo colonial, véase Abdul Jan Mohamed, «The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature», *Critical Inquiry*, 12, nº 1, otoño de 1985, págs. 57-87.

20. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, pág. 42.

21. Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Vintage, 1978, págs. 4-5 y 104 [ed. cast.: *Orientalismo*, Madrid, Prodhufi, 1990].

22. En las últimas décadas, la antropología cultural ha realizado una autocrítica radical destacando cuántos de los primeros enfoques más influyentes de la disciplina participaron de los proyectos colonialistas y los respaldaron. Los primeros textos clásicos de esta crítica son Gérard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme*, París, Fayard, 1972; y Talal Asad (comp.), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973. Entre las numerosas obras más recientes, consideramos particularmente útil Nicholaus Thomas, *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel, and Government*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

23. Este argumento aparece claramente desarrollado en Valentin Mudimbe, *The invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, págs. 64, 81 y 108.

24. Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications*, Calcuta, Centre for Studies in Social Sciences, 1988, pág. 12.

25. *An Inquiry into the Causes of the Insurrection of Negroes in the Island of St. Domingo*, Londres y Filadelfia, Crukshank, 1792, pág. 5.

26. Véase Paul Gilroy, *The Black Atlantic*, Cambridge, Harvard University Press, 1993, págs. 1-40.

27. Véase Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, trad. Charles Lam Markmann, Nueva York, Grove Press, 1967, págs. 216-222 [ed. cast.: *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas, 1973].

28. Jean-Paul Sartre, «Black Orpheus», en *«What Is Literature?» and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, pág. 296 [ed. cast.: *Escritos sobre literatura*, Madrid, Alianza, 1985].

29. Jean-Paul Sartre, «Preface», en Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, pág. 20.

30. «En realidad, la negritud aparece como el momento débil [*le temps faible*] de una progresión dialéctica: la afirmación teórica y práctica de la supremacía blanca es la tesis; la posición de negritud con un valor antitético es el momento de negatividad. Pero este momento negativo no es suficiente en sí mismo y los negros que lo emplean lo saben perfectamente; saben que apunta a preparar la síntesis o la realización del ser humano en una sociedad sin razas. De ahí que la negritud esté *a favor* de destruirse a sí misma; es un "camino hacia" y no una "llegada a", un medio y no un fin», Jean-Paul Sartre, «Black Orpheus», pág. 327.

31. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, pág. 52.

32. *Ibíd.*, págs. 58-65.

33. Véase Malcolm X, «The Ballot or the Bullet», en *Malcolm X Speaks*, Nueva York, Pathfinder, 1989, págs. 23-44.

34. Deberíamos recordar que en la esfera de los movimientos comunista y socialista, el discurso del nacionalismo no sólo legitimaba la lucha por la liberación de las potencias coloniales sino que además era un medio de insistir en la autonomía y las diferencias de las experiencias revolucionarias locales respecto de los modelos de los poderes socialistas dominantes. Por ejemplo, el nacionalismo chino fue la bandera bajo la cual los revolucionarios chinos pudieron resistir al control soviético y a los modelos soviéticos, traduciendo el marxismo al lenguaje del campesinado chino (esto es, al pensamiento de Mao Tse-Tung). De manera similar, en el período posterior, los revolucionarios desde Vietnam a Cuba y Nicaragua insistieron en la naturaleza nacional de las luchas para poder afirmar su autonomía respecto de Moscú y Pekín.

35. Carta de las Naciones Unidas, Artículo 2.1, en Leland Goodrich y Edvard Hambro, *Charter of the United Nations*, Boston, World Peace Foundation, 1946, pág. 339.

36. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, Zed Books, 1986, pág. 168.

EL CONTAGIO

1. Louis-Ferdinand Céline, *Journey to the End of the Night*, trad. Ralph Manheim, Nueva York, New Directions, 1983, pág. 145 (traducción modificada); citado luego en el texto.

2. Véase Cindy Patton, *Global AIDS/Local Context*, en prensa; y John O'Neill, «AIDS as a Globalizing Panic», en Mike Featherstone, comp., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage, 1990, págs. 329-342.

Capítulo 7. SÍNTOMAS DE LA TRANSICIÓN

1. Arif Dirlik, *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Bolder, Westview Press, 1997, págs. 52-83; cita de la pág. 77.

2. Véase, por ejemplo, Jane Flax, *Thinking Fragments*, Berkeley, University of California Press, 1990, pág. 29.

3. Sobre una explicación de cómo los teóricos posmodernos reúnen las distintas variantes del pensamiento modernista bajo la única denominación de «la Ilustración», véase Kathi Weeks, *Constituting Feminist Subjects*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, cap.2.

4. bell hooks, *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, Boston, South End Press, 1990, pág. 25.

5. Jane Flax, *Disputed Subjects*, Londres, Routledge, 1993, pág. 91.

6. Para hacer una crítica posmoderna lo primero que hace falta es identificar qué significa «moderno» en el terreno que se analiza y luego proponer un paradigma sucesor que sea de algún modo coherente con alguna forma del pensamiento posmoderno. Consideremos, por ejemplo, un terreno que, a primera vista, podría parecer un candidato inadecuado para tal operación: la administración pública, es decir, el estudio de las burocracias. El paradigma moderno de investigación que domina el campo se define por una «prescripción de administración pública neutral atribuida a Wilson (separación de lo político y lo administrativo), a Taylor (gestión científica) y a Weber (mando jerárquico)». Charles Fox y Hugh Miller, *Postmodern Public Administration: Toward Discourse*, Thousand Oaks, California, Sage, 1995, pág. 3. Los estudiosos que están convencidos de que este paradigma es anticuado y conduce a una práctica gubernamental no democrática suelen emplear el pensamiento posmoderno como un arma para transformar el campo. En este caso, proponen la «teoría del discurso no fundacional» como un modelo posmoderno que creará interacciones públicas más activas y, por lo tanto, democratizará la burocracia (pág. 75).

7. Véanse James Der Derian y Michael Shapiro (comps.), *International/Intertextual Relations: Posmodern Readings of World Politics*, Lexington, Massachusetts, Lexington Books, 1989; Jim George, *Discourses of Global Politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Boulder, Lynne Rienner Publications, 1994; Michael Shapiro y Hayward Alker, Jr. (comps.), *Territorial Identities and Global Flows*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

8. Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Londres, Routledge, 1994, pág. 18.

9. Gyan Prakash, «Postcolonial Criticism and Indian Historiography», *Social Text*, nº 31/32, 1992, pág. 8.

10. Véase Edward Said, *Culture and Imperialism*, Nueva York, Vintage, 1993, págs. 282-303 [ed. cast.: *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama, 1996].

11. Edward Said, «Arabesque», *New Statesman and Society*, 7, septiembre de 1990, pág. 32.

12. Anders Stephanson ofrece una excelente versión de las concepciones de los Estados Unidos como una «nueva Jerusalén», en *Manifest Destiny: American Expansionism and the Empire of Right*, Nueva York, Hill and Wang, 1995.

13. «Como muchas visiones de la "edad de oro", la "familia tradicional" [...] se evapora cuando se la examina atentamente. Es una amalgama ahistórica de es-

tructuras, valores y conductas que nunca coexistieron en la misma época y en el mismo lugar», Stephanie Coontz, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap,* Nueva York, Basic Books, 1992, pág. 9.

14. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago, University of Chicago Press, 1984, pág. 142.

15. «El fundamentalismo del humillado mundo islámico no es una tradición del pasado sino que es un fenómeno posmoderno: la inevitable reacción ideológica al fracaso de la modernización occidental.» Robert Kurz, «Die Krise, die aus dem Osten Kam», traducido al italiano en *L'onore perduto del lavoro,* trad. Anselm Jappe y Maria Teresa Ricci, Roma, Manifestolibri, 1994, pág. 16. De manera más general, sobre las falacias contemporáneas en torno a las nociones de tradición y de identidad grupal, véase Arjun Appadurai, «Life after Primordialism», en *Modernity at Large,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, págs. 139-157.

16. Akbar Ahmed, *Postmodernism and Islam,* Nueva York, Routledge, 1992, pág. 32.

17. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* pág. 136.

18. Robert Reich, *The Work of Nations,* Nueva York, Random House, 1992, págs. 8 y 3.

19. Véase Arjun Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», en *Modernity at Large,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, págs. 27-47.

20. Véase, por ejemplo, Jean Baudrillard, *Selected Writings,* comp. Mark Poster, Oxford, Blackwell, 1988; Umberto Eco, *Travels in Hyper-reality,* trad. William Weaver, Londres, Picador, 1986, págs. 3-58.

21. Stephen Brown, *Postmodern Marketing,* Londres, Routledge, 1995, pág. 157. Brown señala que, si bien la práctica del marketing es posmoderna, la teoría del marketing continúa siendo empecinadamente «moderna» (lo que en este contexto significa positivista). Elizabeth Hirschman y Morris Holbrook también lamentan la resistencia de la teoría del marketing y la investigación sobre los consumidores a aceptar el pensamiento posmoderno en *Postmodern Consumer Research: The Study of Consumption as Text,* Newbury Park, California, Sage, 1992.

22. Véase George Yudice, «Civil Society, Consumption, and Governmentality in an Age of Global Restructuring: An Introduction», *Social Text,* nº 45, invierno de 1995, págs. 1-25.

23. William Bergquist, *The Postmodern Organization: Mastering the Art of Irreversible Change,* San Francisco, Jossey-Bass, 1993, pág. XIII. Véanse asimismo los ensayos de David Boje, Robert Gephart, Jr., y Tojo Joseph Thatchenkery (comps.), *Postmodern Management and Organizational Theory,* Thousand Oaks, California, Sage, 1996.

24. Véase Avery Gordon, «The Work of Corporate Culture: Diversity Management», *Social Text,* 44, vol. 13, nº 3, otoño/invierno de 1995, págs. 3-30.

25. Véase Chris Newfield, «Corporate Pleasures for a Corporate Planet», *Social Text,* 44, vol. 13, nº 3, otoño/invierno de 1995, págs. 31-44.

26. Véase Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism,* Durham, Duke University Press, 1991 [ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado,* Barcelona, Paidós, 1995]; y David Harvey, *The Condition of Posmodernity,* Oxford, Blackwell, 1989.

Capítulo 8. EL PODER EN RED: LA SOBERANÍA DE LOS ESTADOS UNIDOS Y EL NUEVO IMPERIO

1. Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist*, comp. Max Beldt, Oxford, Blackwell, 1948, pág. 37. Este pasaje corresponde a *The Federalist*, nº 9, escrito por Hamilton.

2. Véanse J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; J. C. D. Clark, *The Language of Liberty, 1660-1832*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

3. Sobre el paso atlántico de la tradición republicana de la revolución inglesa a la revolución estadounidense, véase Antonio Negri, *Il potere costituente*, Milán, Sugarco, 1992, cap. 3 y 4, págs. 117-222; y David Cressy, *Coming Over: Migration and Communication between England and New England in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

4. Nuevamente, véase Antonio Negri, *Il potere costituente*. Véase también J. G. A. Pocock, «States, Republics, and Empires: The American Founding in Early Modern Perspective», en Terence Ball y J. G. A. Pocock (comps.), *Conceptual Change and the Constitution*, Lawrence, University Press of Kansas, 1988, págs. 55-77.

5. Véase Polibio, *The Rise of the Roman Empire*, trad. Ian Scott-Kilvert, Harmondsworth, Penguin, 1979, libro VI, págs. 302-352.

6. Véase Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 vols., Nueva York, Knopf, 1994, en particular la introducción del autor, 1, págs. 3-16 [ed. cast.: *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1999].

7. Véase Hannah Arendt, *On Revolution*, Nueva York, Viking, 1963 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1988].

8. Aquí nos estamos refiriendo directamente a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons, Nueva York, Scribner's, 1950 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1993], pero véase también Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985.

9. Pueden hallarse análisis detallados de los conflictos dentro de la Constitución, principalmente en Michael Kammen, *A Machine That Would Go of Itself*, Nueva York, Knopf, 1986.

10. En toda su interpretación de Polibio en los *Discursos*, Maquiavelo insiste en la necesidad de que la república sólo se expanda lo necesario para no caer en la corrupción. Véase Antonio Negri, *Il potere constituente*, págs. 75-97.

11. Anders Stephanson presenta maravillosamente la combinación de reformismo y expansionismo en «Empire of Right», *Manifest Destiny: American Expansion and the Empire of Right*, Nueva York, Hill and Wang, 1995.

12. Virgilio, *Égloga IV*, en *Opera*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford, Clarendon Press, 1969, versos 4-5, pág. 10. El original dice: «*Ultima Cumaei uenit iam carminis aetas; / magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*».

13. Bruce Ackerman propone una periodización de los primeros tres regímenes o fases de la historia constitucional de los Estados Unidos. Véase *We The People: Foundations*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991, en particular las págs. 58-80.

14. «Lo que se compartía sobre todo era la sensación de un tipo enteramente nuevo de país, marcado excepcionalmente por la *apertura* social, económica y espacial», Anders Stephanson, *Manifest Destiny*, pág. 28.

15. Marx explicó los orígenes económicos de los Estados Unidos cuando analizó al economista estadounidense Henry Charles Carey. Los Estados Unidos son «un país en el que la sociedad burguesa no se desarrolló sobre la base del sistema feudal, sino que más bien se desarrolló a partir de sí misma». Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, Nueva York, Vintage, 1973, pág. 884. Marx también analiza la diferencia específica del desarrollo capitalista en los Estados Unidos (junto con otras colonias de pioneros, tales como Australia), en *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, 1, págs. 931-940. Sobre el análisis que hace Tocqueville de las raíces socioeconómicas de los Estados Unidos, véase *Democracy in America*, vol. 1, caps. 2 y 3, págs. 26-54.

16. Thomas Jefferson «vio la expansión como el elemento concomitante indispensable de un imperio de la libertad estable, seguro y próspero», Robert Tucker y David Hendrickson, *Empire of Liberty: The Statecraft of Thomas Jefferson*, Oxford, Oxford University Press, 1990, pág. 162.

17. Constitución de los Estados Unidos, artículo I, sección 2. Sobre la regla de los tres quintos, véase John Chester Miller, *The Wolf by the Ears: Thomas Jefferson and Slavery*, Nueva York, The Free Press, 1977, págs. 221-225.

18. Sobre una breve historia de las crisis de la Constitución precipitadas por la esclavitud negra desde la Convención Constitucional hasta la guerra civil, véase Michael Kammen, *A Machine That Would Go Of Itself*, págs. 96-105.

19. Sobre el surgimiento de la clase obrera industrial como fuerza poderosa a fines del siglo XIX y comienzos del XX, véanse David Brody, *Workers in Industrial America: Essays on Twentieth-Century Struggles*, Oxford, Oxford University Press, 1980, págs. 3-47; Stanley Aronowitz, *False Promises: The Shaping of American Working Class Consciousness*, Nueva York, McGraw-Hill, 1973, págs. 137-166; Bruno Ramírez, *When Workers Fight: The Politics of Industrial Relations in the Progressive Era, 1898-1916*, Westport, Connecticut, Greenwood Press, 1978.

20. Puede hallarse un buen análisis de la relación entre el expansionismo norteamericano y el imperialismo europeo desde el punto de vista de la política extranjera en Akira Iriye, *From Nationalism to Internationalism: U.S. Foreign Policy to 1914*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977.

21. Citado en Frank Ninkovich, «Theodore Roosevelt: Civilization as Ideology», *Diplomatic History*, 20, nº 3, verano de 1986, págs. 221-245; cita de las págs. 232-233. Ninkovich demuestra claramente cómo el imperialismo de Roosevelt se fundamentó sólidamente en la ideología de la «difusión de la civilización».

22. Sobre Woodrow Wilson y la fortuna del internacionalismo progresista, véase Thomas Knock, *To End All War: Woodrow Wilson and the Quest for a New World Order*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

23. Véase Antonio Negri, «Keynes and the Capitalist Theory of the State», en Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysius*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 23-51.

24. Los efectos de la declaración original de Monroe fueron, en el mejor de los casos, ambiguos, y Ernst May ha sostenido que la doctrina nació tanto por presiones políticas internas como por cuestiones internacionales; véase *The Making of the*

Monroe Doctrine, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1975. La doctrina sólo llegó a ser una política extranjera efectiva con las campañas imperialistas de Theodore Roosevelt y, particularmente, con el proyecto del canal de Panamá.

25. Sobre la larga historia de las intervenciones militares norteamericanas en América latina y particularmente en América Central, véanse Ivan Musicant, *The Banana Wars: A History of United States Military Intervention in Latin America*, Nueva York, Macmillan, 1990; Noam Chomsky, *Turning the Tide: U.S. Intervention in Central America and the Struggle for Peace*, Boston, South End Press, 1985; Saul Landau, *The Dangerous Doctrine: National Security and U.S. Foreign Policy*, Boulder, Westview Press, 1988.

26. William Chafe sostiene, en la perspectiva de un historiador social, que 1968 marca un cambio de régimen en los Estados Unidos: «Un historiador que emplea la expresión "divisoria de aguas" para describir un momento dado corre el riesgo de ultrasimplificar la complejidad del proceso histórico. Sin embargo, si la expresión se emplea para señalar un punto de inflexión que marca el fin de la dominación ejercida por una constelación de fuerzas y el comienzo de una dominación ejercida por otra, parece apropiada para describir lo que ocurrió en los Estados Unidos en 1968». William Chafe, *The Unfinished Journey: America since World War II*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pág. 378. Chafe capta precisamente lo que queremos significar con un cambio en el régimen constitucional, es decir, el fin de la dominación ejercida por una constelación de fuerzas y el comienzo de la dominación de otra.Véase el análisis de Chafe del espíritu republicano de los movimientos en las págs. 302-342.

Capítulo 9. LA SOBERANÍA IMPERIAL

1. Immanuel Kant, «An Answer to the Question: "What Is Enlightenment?"», en *Political Writings*, comp. Hans Reiss, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, 2ª ed., págs. 54-60.

2. Michael Foucault, «What Is Enlightenment», en *Ethics: Subjectivity and Truth*, vol. 1 de *The Essential Works of Foucault 1954-1984*, comp. Paul Rabinow, Nueva York, New Press, 1997, págs. 303-319.

3. *Ibíd.*, pág. 315.

4. Sobre la relación entre la metafísica moderna y la teoría política, véase Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991.

5. Encontramos versiones de esta configuración espacial de lo interior y lo exterior en muchos de los filósofos contemporáneos que más admiramos, incluso escritores como Foucault y Blanchot, quienes se apartan de la dialéctica, y hasta Derrida, que se sitúa en el margen entre lo interior y lo exterior, es decir, en el punto más ambiguo y lóbrego del pensamiento moderno. En el caso de Foucault y Blanchot, véase el ensayo de Foucault «Maurice Blanchot: The Thought from Outside», trad. Brian Massumi, en *Foucault/Blanchot*, Nueva York, Zone Books, 1987. Sobre Derrida, véase *Margins of Philosophy*, trad. Alan Bass, Chicago, University of Chicago Press, 1982 [ed. cast.: *Los márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

6. Fredric Jameson, *Postmodernism, Or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, pág. IX.

7. Aquí pensamos principalmente en la noción de lo político de Hannah Arendt articulada en *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 [ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998].

8. Sobre Los Ángeles, véase Mike Davis, *City of Quartz*, Londres, Verso, 1990, págs. 221-263. Sobre San Pablo, véase Teresa Caldeira, «Fortified Enclaves: The New Urban Segregation», *Public Culture*, nº 8, 1996, págs. 303-328.

9. Véase Guy Debord, *Society of the Spectacle*, trad. Donald Nicholson-Smith, Nueva York, Zone Books, 1994 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999].

10. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 1992 [ed. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta, 1994].

11. «Hemos observado cómo la maquinaria bélica [...] apunta a un nuevo tipo de enemigo: ya no se trata de otro Estado, ni siquiera de otro régimen, sino de "*l'ennemi quelconque*" [cualquier enemigo].» Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, p. 422.

12. Indudablemente en el mercado mundial hay zonas de privación donde el flujo del capital y de mercancías se reduce a su mínima expresión. En algunos casos esta escasez está determinada por una decisión política explícita (como ocurrió con las sanciones comerciales impuestas a Irak) y en otros casos se debe a la lógica implícita del capital global (como se da en los ciclos de pobreza e inanición del África subsahariana). No obstante, en todos los casos estas zonas no constituyen un espacio exterior al mercado capitalista; antes bien, funcionan dentro del mercado mundial como los peldaños más subordinados de la jerarquía económica global.

13. Puede hallarse una excelente explicación del concepto de diagrama de Foucault en Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, págs. 34-37 [ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987].

14. Véase Étienne Balibar, «Is There a "Neo-Racism"?», en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class*, Londres, Verso, 1991, págs. 17-28; cita de la pág. 21. Avery Gordon y Christopher Newfield identifican algo muy similar como racismo liberal, una tendencia que se caracteriza principalmente por «una actitud antirracista que coexiste con un apoyo a los efectos del racismo», en «White Mythologies», *Critical Inquiry*, 20, nº 4, verano de 1994, págs. 737-757, cita de la pág. 737.

15. Étienne Balibar, «Is There a "Neo-Racism"?», págs. 21-22.

16. Véase Walter Benn Michaels, *Our America: Nativism, Modernism, and Pluralism*, Durham, Duke University Press, 1995, y «Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity», *Critical Inquiry*, 18, nº 4, verano de 1992, págs. 655-685. Benn Michaels critica el tipo de racismo que se desprende del pluralismo cultural, pero lo hace de un modo que parece respaldar un nuevo racismo liberal. Véase la excelente crítica de este trabajo que hacen Gordon y Newfield en «White Mythologies».

17. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, pág. 178.

18. *Ibíd*, pág. 209.

19. Véase Lauren Berlant, *The Queen of América Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, Duke University Press, 1997. Sobre su formulación de la inversión reaccionaria del lema «Lo personal es lo político», véanse las págs. 175-180. Sobre su excelente análisis de la «esfera íntima pública», véanse las págs. 2-24.

20. El orden liberal del imperio logra el tipo de «consenso coincidente» propuesto por John Rawls, en el cual se requiere que todos dejen de lado sus «doctrinas generales» en interés de la tolerancia. Véase John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 [ed. cast.: *La política del liberalismo*, Barcelona, Crítica, 1996]. Sobre una revisión crítica de este libro, véase Michael Hardt, «On Political Liberalism», *Qui Parle*, 7, nº 1, otoño/invierno de 1993, págs. 140-149.

21. Sobre la (re)creación de las identidades étnicas en China, por ejemplo, véase Ralph Litzinger, «Memory Work: Reconstituting the Ethnic in Post-Mao China», *Cultural Anthropology*, 13, nº 2, 1998, págs. 224-255.

22. Gilles Deleuze, «Postscript on Control Societies», en *Negotiations*, trad. Martin Joughin, Nueva York, Columbia University Press, 1995, págs. 177-182, cita de la pág. 179.

23. Véase Phillipe Bourgois, *Ethnicity at Work: Divided Labor on a Central American Banana Plantation*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989.

24. Véase Aristóteles, *De generatione et corruptione*, trad. C. J. F. Williams, Oxford, Oxford University Press, 1982. En general, sobre las concepciones filosóficas de generación y corrupción, véase Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Mouvezin, T.E.R., 1996.

LA DENEGACIÓN

1. Véanse en particular Gilles Deleuze, «Bartleby ou la formule», en *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, págs. 89-114 [ed. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997]; y Giorgio Agamben, «Bartleby o della contingenza», en *Bartleby: la formula della creazione*, Macerata, Quodlibet, 1993, págs. 47-94.

2. J. M. Coetzee, *The Life and Times of Michael K*, Harmondsworth, Penguin, 1983, pág. 151 [ed. cast.: *Vida y época de Michael K.*, Madrid, Alfaguara, 1987].

3. Étienne de La Boétie, *The Politics of Obedience: The Discourse of Voluntary Servitude*, trad. Harry Kurz, Nueva York, Free Life Editions, 1975, págs. 52 y 53. En francés, *Discours de la servitude volontaire*, en *Oeuvres complètes*, Ginebra, Slatkine, 1967, págs. 1-57, cita de la pág. 14 [ed. cast.: *El discurso de la servidumbre voluntaria*, Barcelona, Tusquets, 1980].

INTERMEZZO: EL CONTRAIMPERIO

1. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. Robert Hurley, Mark Lane y Helen Lane, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, pág. 239 [ed. cast.: *El anti-Edipo*, Barcelona, Paidós, 1998].

2. Uno de los mejores relatos históricos de los IWW aparece en la monumental novela *USA* de John Dos Passos, Nueva York, Library of America, 1996 [ed. cast.:

U.S.A., 3 vols., Barcelona, Bruguera, 1983]. Véase también Joyce Kornbluh (comp.), *Rebel Voices: an I.W.W. Anthology*, University of Michigan Press, 1964, Ann Arbor.

3. «Sería posible escribir una historia completa de los inventos realizados desde 1830 con el único propósito de suministrarle armas al capital contra la sublevación de la clase obrera», Karl Marx, *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, 1, pág. 563.

4. Sobre la cambiante relación entre el trabajo y el valor, véanse Antonio Negri, «Twenty Theses on Marx», en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl (comps.), *Marxism Beyond Marxism*, Nueva York, Routledge, 1996, págs. 149-180, y Antonio Negri, «Value and Affect», *boundary* 2, 26, n° 2, verano de 1999.

5. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, pág. 29 (traducción modificada).

6. Una de las novelas más importantes de la resistencia italiana es *Uomini e no* (Hombres y no hombres) de Elio Vittorini, en la cual ser humano significa estar en contra. Los cuentos de Nanni Balestrini sobre la lucha de clases en Italia durante las décadas de 1960 y 1970 retoman esta determinación positiva de «estar en contra». Véanse, en particular, *Vogliamo tutto*, Milán, Feltrinelli, 1971 y *The Unseen*, trad. Liz Heron, Londres, Verso, 1989.

7. Yann Moulier Boutang sostiene que el concepto de Marx del «ejército de reserva industrial» demostró ser un obstáculo particularmente fuerte para llegar a comprender el poder de esta movilidad. En ese marco conceptual, las divisiones y estratificaciones de la fuerza laboral se entienden en general como condiciones predeterminadas y fijadas por la lógica cuantitativa del desarrollo, esto es, por las racionalidades productivas del dominio capitalista. Se juzga que este dominio rígido y unívoco tiene un poder tal que hace que todas las formas de la fuerza laboral estén pura y exclusivamente determinadas por el capital. Desde este punto de vista, hasta las poblaciones de desempleados o de migrantes son productos del mercado y están determinadas por él como «ejército de reserva». De este modo se le quita toda subjetividad y diferencia a la fuerza laboral, ya que se la considera completamente sometida a las leyes de hierro del capital. Véanse Yann Moulier Boutang, *De l'esclavage au salariat*, París, Presses Universitaires de France, 1998.

8. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trad. Walter Kaufman y R. J. Hollingdale, Nueva York, Vintage, 1968, pág. 465, n° 868, noviembre de 1887-marzo de 1888.

9. Describimos el éxodo como uno de los motores del derrumbe del socialismo real en nuestro *Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 263-269.

10. El primer pasaje corresponde a Walter Benjamin, «Erfahrung und Armut» en *Gesammelte Schriften*, comp. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhausen, Fráncfort, Suhrkamp, 1972, vol. 2, parte I, págs. 213-219, cita de la pág. 215. El segundo pasaje es de «The Destructive Character», en *Reflections*, comp. Peter Demetz, Nueva York, Schocken Books, 1978, págs. 302-303.

11. Sobre las migraciones de la sexualidad y la perversión sexual, véanse François Peraldi (comp.), *Polysexuality*, Nueva York, Semiotext(e), 1981, y Sylvère Lotringer, *Overexposed: Treating Sexual Perversion in America*, Nueva York, Pantheon, 1988. Arthur y Marilouise Kroker también ponen énfasis en el carácter subversivo de los cuerpos y las sexualidades que se rehúsan a la pureza y la normalización

en ensayos tales como «The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies», en Arthur y Marilouise Kroker (comps.), *The Last Sex: Feminism and Outlaw Bodies*, Nueva York, St. Martin's Press, 1993. Finalmente, la mejor fuente sobre experimentos de transformaciones sexuales y corporales pueden ser las novelas de Kathy Acker; véase, por ejemplo, *Empire of the Senseless*, Nueva York, Grove Press, 1988.

12. Sobre las permutaciones posthumanas del cuerpo, véase Judith Halberstam e Ira Livingston (comps.), «Introduction: posthuman bodies», en *Posthuman Bodies*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, y Steve Shaviro, *The Cinematic Body*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993. Sobre otra interesante exploración de las permutaciones potenciales del cuerpo humano, véase Alphonso Lingis, *Foreign Bodies*, Nueva York, Routledge, 1994. Véanse las presentaciones de Stelarc, tales como Stelarc, *Obsolete Body: Suspensions*, Davis, California, J. P. Publications, 1984.

13. Los textos centrales sobre los que se basa todo un grupo de obras elaboradas a través de las fronteras entre los humanos, los animales y las máquinas son Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995]; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, págs. 1-8. En la década de 1990 se publicaron, particularmente en los Estados Unidos, numerosos estudios sobre el potencial político del nomadismo y la transformación corporales. Tres de los ejemplos feministas más interesantes y que ofrecen perspectivas muy diferentes entre sí son Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, Nueva York, Columbia University Press, 1994 [ed. cast: *Sujetos nómadas. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*, Buenos Aires, Paidós, 2000]; Camilla Griggers, *Becoming-Woman in Postmodernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, y Anna Camaiti Hostert, *Passing*, Roma, Castelvecchi, 1997.

14. Control y mutación quizás sean los temas que definen la ficción ciberpunk. Basta ver el texto seminal, William Gibson, *Neuromancer*, Nueva York, Ace, 1984 [ed. cast.: *Neuromante*, Barcelona, Norma, 1991]. Sin embargo, las exploraciones más fascinantes de estos temas tal vez se hallen en las novelas de William Burroughs y en los filmes de David Cronenberg. Sobre Burroughs y Cronenberg, véase Steve Shaviro, *Doom Patrols: A Theoretical Fiction about Postmodernism*, Londres, Serpent's Tail, 1997, págs. 101-121.

15. Este consejo en contra de los cuerpos normalizados y las vidas normalizadas quizás sea el principio central de la práctica terapéutica de Félix Guattari.

16. «El proletariado [...] se presenta como el heredero de los pueblos nómadas en el mundo occidental. No se trata únicamente de que muchos anarquistas invocaran temas nómadas originados en el Este, además los burgueses principalmente no vacilaban en comparar a los proletarios con los nómadas al decir que París era una ciudad sitiada por nómadas.» Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi, pág. 558, nota 61.

17. Véase el ensayo de Antonio Negri sobre *Espectros de Marx* de Jacques Derrida, «The Specter's Smile», en Michael Spinker (comp.), *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso, 1999, págs. 5-16.

Capítulo 10. LOS LÍMITES DEL IMPERIALISMO

1. Pueden hallarse las fuentes de las distintas posiciones del debate sobre el imperialismo, desde Kautsky a Lenin, en la excelente bibliografía ofrecida en Hans-Ulrich Wehler (comp.), *Imperialismus*, Colonia, Kiepenheuer und Witsch, 1970, págs. 443-459. Sobre los debates acerca del imperialismo que se mantuvieron entre las dos guerras mundiales y que continuaron hasta la década de 1960, véase la bibliografía que aparece en Dieter Senghaas (comp.), *Imperialismus und strukturelle Gewalt*, Fráncfort, Suhrkamp, 1972, págs. 379-403. Sobre un útil sumario en inglés de los debates, véase Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1980.

2. Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, Nueva York, Vintage, 1973, pág. 408; citado luego en el texto. Sobre el análisis que hace Marx de las «barreras» internas de la producción capitalista, véase también *Capital*, trad. David Fernbach, Londres, Penguin, 1981, vol. 3, págs. 349-375.

3. El siguiente argumento hace surgir el espectro de las teorías del *subconsumo*, las cuales sostienen que la incapacidad de consumir todas las mercancías producidas es el defecto fatal del capitalismo que lo conducirá inevitablemente al derrumbe. Muchos economistas marxistas y no marxistas argumentaron convincentemente en contra de cualquier idea de que la tendencia capitalista a producir demasiado y a consumir muy poco pueda llegar a ser catastrófica. Sobre una evaluación de los argumentos subconsumistas en Marx y Luxemburgo, véase Michael Bleaney, *Under-consumption Theories*, Nueva York, International Publishers, 1976, págs. 102-119 y 186-201; y Ernest Mandel, Introduction to Karl Marx, *Capital*, trad. David Fernbach, Harmondsworth, Penguin, 1977, vol. 2, págs. 69-77. Véase, asimismo, la influyente crítica de Rosa Luxemburgo propuesta por Nikolai Bukharin, *Imperialism and the Accumulation of Capital*, comp. Kenneth Tarbuck, trad. Rudolf Wichmann, Londres, Allen Lane, 1972, págs. 151-270. Deberíamos señalar que la necesidad económica basada en cálculos cuantitativos a veces constituye la forma pero no la sustancia de los argumentos de Marx y de Luxemburgo. Toda necesidad es en realidad histórica y social. Lo que Marx y Luxemburgo identificaron era una barrera económica que contribuye a explicar en qué medida históricamente el capital fue impulsado o inducido a expandirse, a extenderse más allá de sus límites y a incorporar nuevos mercados dentro de su dominio.

4. Sobre el análisis que hace Marx de la teoría de la abstinencia del consumo capitalista, véase *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, vol. 1, págs. 738-746 y *Capital*, 3, pág. 366.

5. «La masa total de mercancías, el producto total, debe venderse, tanto esa porción que reemplaza el capital constante y variable como la que representa el valor excedente. Si esto no ocurre o si sólo ocurre en parte o sólo a precios que están por debajo del precio de producción, aunque el obrero ciertamente haya sido explotado, para el capitalista esa explotación no se realizó como tal y hasta puede no implicar siquiera ninguna realización del valor excedente extraído». Karl Marx, *Capital*, 3, pág. 352.

6. *Ibíd*, 3, pág. 353.

7. Sobre la expansión de la producción y los mercados, véanse Karl Marx, *Grundrisse*, pág. 419; *Capital*, 1, págs. 910-911; 2, págs. 470-471; 3, págs. 349-355.

8. «La *verdadera barrera* a la producción capitalista es el *capital mismo*». Karl Marx, *Capital*, 3, pág. 358.

9. Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, trad. Agnes Schwarzchild, Nueva York, Monthly Review Press, 1968, págs. 365-366 y 467 [ed. cast. *La acumulación del capital*, Barcelona, Mondadori, 1978]. El análisis que hace Luxemburgo de la acumulación capitalista, sus críticas de Marx y su teoría del derrumbe del capitalismo fueron impugnados duramente desde la aparición de su libro. Pueden hallarse buenas reseñas de las cuestiones en juego en la introducción de Mandel al *Capital*, 2, págs. 11-79, en especial las págs. 62-69; en la introducción de Joan Robinson a *The Accumulation of Capital* de Rosa Luxemburgo, págs. 13-28, y en Paul Sweezy, *The Theory of Capitalist Development*, Nueva York, Oxford University Press, 1942, págs. 202-207 [ed. cast.: *Teoría del desarrollo capitalista*, Madrid, FCE, 1977].

10. Fernand Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, trad. Miriam Kochan, Nueva York, Harper and Row, 1973, pág. 308.

11. Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, pág. 358.

12. *Ibíd.*, pág. 372.

13. Rudolf Hilferding, *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, comp. Tom Bottomore, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1981, pág. 314 [ed. cast.: *El capital financiero*, Madrid, Tecnos, 1985].

14. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, Londres, Verso, 1998, pág. 40 [ed. cast.: *El manifiesto comunista*, Barcelona, Crítica, 1998].

15. Sobre el desarrollo desigual y las diferencias geográficas de la expansión capitalista, véanse David Harvey, *The Limits to Capital*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, y Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, Oxford, Blackwell, 1984.

16. Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, pág. 446.

17. «Como el poder del que constituye la máxima expresión global, el imperialismo no es una noción que pueda ser objeto de ninguna definición explícita que se origine en conceptos económicos. El imperialismo sólo puede entenderse sobre la base de una teoría del Estado plenamente desarrollada». Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, trad. David Fernbach, Londres, New Left Books, 1979, pág. 30 [ed. cast.: *Regulación y crisis del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1979].

18. Véase principalmente V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, Nueva York, International Publishers, 1939, y *Notebooks on Imperialism*, vol. 39 de *Collected Works*, Moscú, Progress Publishers, 1977.

19. Véase Rudolf Hilferding, *Finance Capital*, en particular las págs. 183-235. El análisis de Hilferding se basa en gran medida en la teoría de Marx de la nivelación de la proporción general de las ganancias a través de la competencia; véase *Capital*, 3, págs. 273-301.

20. Karl Kautsky, «Zwei Schriften zum Umlernen», *Die Neue Zeit*, 30 de abril de 1915, pág. 144. En *Karl Kautsky: Selected Political Writings*, comp. y trad. Patrick Goode, Londres, Macmillan, 1983, págs. 74-96, se incluyen extractos de los escritos de Kautsky sobre el imperialismo.

21. V. I. Lenin, «Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy», en *Collected Works*, Moscú, Progress Publishers, 1964, 22, págs.

103-107, cita de la pág. 106. Véase también Lenin, *Imperialism*, págs. 111-122. Deberíamos señalar aquí que aunque Lenin está en lo cierto al sostener que la posición de Kautsky es una desviación del método de Marx cuando ignora los conflictos potenciales y las oportunidades prácticas de la situación presente, la lectura de Kautsky de una tendencia a un mercado mundial unificado encuentra en realidad ciertas resonancias en la obra de Marx, particularmente en sus artículos sobre el colonialismo en la India, donde sugiere una tendencia lineal del desarrollo imperialista hacia la formación de un mercado mundial. Véase, en particular, Karl Marx, «The Future Results of British Rule in India», en *Surveys from Exile*, vol. 2 de *Political Writings*, Londres, Penguin, 1973, págs. 319-325.

22. V. I. Lenin, «Preface to N. Bukharin's Pamphlet, Imperialism and the World Economy», pág. 107.

23. Véase Antonio Negri, *La fabbrica della strategia: 33 lezioni su Lenin*, Padua, CLEUP, 1976.

24. Sobre la deuda de Lenin con Hobson, véase Giovanni Arrighi, *The Geometry of Imperialism: The Limits of Hobson's Paradigm*, trad. Patrick Camiller, Londres, Verso, 1978, págs. 23-27.

25. Cecil Rhodes, citado en Lenin, *Imperialism*, pág. 79.

26. Hoy, cuando nos encontramos con numerosas versiones de revisionismo histórico, es particularmente importante dar crédito a lo que debe dársele crédito. El pobre Gramsci, comunista y militante antes que ninguna otra cosa, fue torturado y asesinado por el fascismo y, en última instancia, por los patrones que financiaron el fascismo. Al pobre Gramsci se le concedió el don de ser considerado el fundador de una noción extraña de hegemonía que no da lugar a una política marxista. (Véase, por ejemplo, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985, especialmente las págs. 65-71 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987]. ¡Debemos defendernos de semejantes regalos generosos!

27. Véase Roman Rosdolsky, *The Making of Marx's «Capital»*, trad. Peter Burgess, Londres, Pluto Press, 1977.

28. Acerca del volumen faltante sobre los salarios, véanse Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano, Nueva York, Autonomedia, 1991, págs. 127-150, y Michael Lebowitz, *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Londres, Macmillan, 1992. Sobre la cuestión de la existencia de una teoría marxista del Estado, véase el debate entre Norberto Bobbio y Antonio Negri en Norberto Bobbio, *Which Socialism?*, Cambridge, Polity Press, 1987.

29. Karl Marx, *Grundrisse*, pág. 408.

30. Fernand Braudel, *Afterthoughts on Material Civilizacion and Capitalism*, trad. Patricia Ranum, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1977, pág. 64.

LOS CICLOS

1. «Ocasionalmente me canso de la muletilla "posmoderno" tanto como cualquier otro, pero cuando me siento tentado de lamentar mi complicidad con ella, de deplorar sus empleos errados y su notoriedad y de llegar, con cierta aprensión,

a la conclusión de que en realidad plantea más problemas de los que resuelve, termino preguntándome si algún otro concepto puede dramatizar de manera tan efectiva y económica las cuestiones en juego.» Fredric Jameson, *Posmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991, pág. 418 [ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1995].

2. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*, Londres, Verso, 1994 [ed. cast.: *El largo siglo XX*, Madrid, Akal, 1999].

3. *Ibíd.*, pág. 332.

Capítulo 11. LA GOBERNABILIDAD DISCIPLINARIA

1. Véase James Devine, «Underconsumption, Over-investment, and the Origins of the Great Depression», *Review of Radical Political Economics*, 15, nº 2, verano de 1983, págs. 1-27. Sobre la crisis económica de 1929, véase asimismo el análisis clásico de John Kenneth Galbraith, *The Great Crash, 1929*, Boston, Houghton Mifflin, 1954 [ed. cast.: *El crac del 29*, Barcelona, Ariel, 2000], que hace hincapié en la especulación como la causa de la crisis y, más recientemente, Gérard Duménil y D. Lévy, *La dynamique du capital: un siècle d'économie americaine*, París, PUF, 1996. De manera más general, sobre los problemas teóricos que la crisis de 1929 le legó a la economía política del siglo XX, véase Michel Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation*, trad. David Fernbach, Londres, New Left Books, 1979, y Robert Boyer y Jacques Mistral, *Accumulation, inflation, crises*, París, PUF, 1978.

2. Probablemente, John Maynard Keynes haya sido la persona que tuvo la visión más lúcida de la Conferencia de Versalles. Ya en la conferencia y luego en su ensayo «The Economic Consequences of Peace» denunció el egotismo político de los vencedores que llegaría a ser uno de los factores que desencadenaron la crisis económica de la década de 1920.

3. Debería destacarse enérgicamente la diferencia entre este tipo de interpretación de la crisis económica y política de 1929 y las concepciones historiográficas «revisionistas» del estilo de François Furet, Ernest Nolte y Renzo De Felice. El primer enfoque demuestra la gran importancia que tuvo el elemento *económico* en la definición de las decisiones políticas del siglo XX. Las historias revisionistas, en cambio, interpretan los desarrollos del siglo como una progresión lineal de ideas que a menudo se plantean en oposición dialéctica y en la que el fascismo y el comunismo se presentan como los polos característicos. Véase, por ejemplo, François Furet, *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, París, Robert Laffont, 1995 [ed. cast.: *El pasado de una ilusión: ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, Madrid, FCE, 1995], especialmente el capítulo en el que el autor analiza la relación entre el comunismo y el fascismo (págs. 189-248).

4. Véase Jon Halliday, *A Political History of Japanese Capitalism*, Nueva York, Pantheon, 1975, págs. 82-133.

5. Quienes principalmente insistieron en las características sintéticas del progresismo estadounidense fueron los historiógrafos liberales tales como Arthur Meier Schlesinger. Véase su *Political and Social Growth of the American People, 1865-*

1940, Nueva York, Macmillan, 1941, 3ª ed. Véase también de Arthur Ekirch, Jr., *Progressivism in America: A Study of the Era from Theodore Roosevelt to Woodrow Wilson*, Nueva York, New Viewpoints, 1974.

6. Ésta es la evolución central trazada por Michel Aglietta en *A Theory of Capitalist Regulation*, y por Benjamin Coriat en *L'atelier et le chronomètre*, París, Christian Bourgeois, 1979 [ed. cast.: *El taller y el cronómetro*, Madrid, Siglo XXI, 1993]. Véase asimismo Antonio Negri, «Keynes and the Capitalist Theory of the State», en Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 23-51, y «Crisis of the Planner-State: Communism and Revolutionary Organisation», en *Revolution Retrieved*, Londres, Red Notes, 1988, págs. 91-148. Puede hallarse un buen análisis del New Deal y el keynesianismo en Suzanne de Brunhoff, *The State, Capital, and Economic Policy*, trad. Mike Sonenscher, Londres, Pluto Press, 1978, págs. 61-80.

7. Por cierto, la noción de disciplina desarrollada por Michel Foucault presenta un enfoque diferente del que empleamos aquí, pero tanto él como nosotros nos referimos a las mismas prácticas y a la misma globalidad de aplicación. Las principales preocupaciones teóricas de Foucault son que la disciplina se despliega a través de las arquitecturas institucionales, que el poder de la disciplina no se localiza en alguna fuente central, sino en las formaciones capilares, en su punto de aplicación, y que las subjetividades se producen internalizando la disciplina y acatando sus prácticas. Todo esto es igualmente válido en el caso de nuestras propias consideraciones. Sin embargo, nosotros destacamos principalmente en qué medida las prácticas y relaciones disciplinarias que se originan en el régimen fabril pueden cercar todo el terreno social como un mecanismo tanto de producción como de gobierno, esto es, como un régimen de producción social.

8. El texto fundamental que describe este desarrollo y anticipa sus resultados es Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trad. John Comming, Nueva York, Herder and Herder, 1972, que fue escrito a mediados de la década de 1940. Posteriormente hubo muchas obras que describieron la sociedad disciplinaria y su implacable evolución hacia una «sociedad biopolítica», obras procedentes de diferentes tradiciones culturales e intelectuales pero completamente coincidentes en cuanto a definir la tendencia. Uno de los trabajos más vigorosos e inteligentes de este espectro de estudios es *One-Dimensional Man* de Herbert Marcuse, Boston, Beacon Press, 1964 [ed. cast.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1970], situado en el polo que podríamos llamar anglogermánico; en el polo latino, podemos citar a Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trad. Alan Sheridan, Nueva York, Pantheon, 1977 [ed. cast.: *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989].

9. Freda Kirchwey, «Program of Action», *Nation*, 11 de marzo de 1944, págs. 300-305, citado en Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*, trad. Arthur Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pág. 103 [ed. cast.: *De cómo Nueva York robó la idea de arte moderno*, Barcelona, Grijalbo, 1990].

10. Sobre la difusión del New Deal a los demás países dominantes durante la Segunda Guerra Mundial, véanse Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, Nueva York, Random House, 1987, págs. 347-437 [ed. cast.: *Auge y caída de las grandes potencias*, Ma-

drid, Globus Comunicación, 1994], y Franz Schurmann, *The Logic of World Power: An Inquiry into the Origins, Currents, and Contradictions of World Politics*, Nueva York, Pantheon, 1974.

11. Sobre la historia del proceso de descolonización en general, véanse Marc Ferro, *Histoire des colonisations: des conquêtes aux indépendences, XIII*[e]*-XX*[e] *siècle*, París, Seuil, 1994; Frank Ansprenger, *The Dissolution of the Colonial Empires*, Londres, Routledge, 1989, y R. F. Holland, *European Decolonization, 1918-1981*, Londres, Macmillan, 1985.

12. Sobre el efecto de la hegemonía estadounidense en las luchas de descolonización, véanse Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994, págs. 69-75, y François Chesnais, *La mondialisation du capital*, París, Syros, 1997, ed. rev.

13. Harry Truman, *Public Papers*, Washington D.C., United States Government Printing Office, 1947, pág. 176, citado en Richard Freeland, *The Truman Doctrine and the Origins of McCarthyism*, Nueva York, Schocken, 1971. Sobre las rígidas divisiones ideológicas bipolares impuestas por la guerra fría, véanse nuevamente Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers*, págs. 373-395, y Franz Schumann, *The Logic of World Power*.

14. Sobre la descentralización fabril y de la producción de servicios (asociada a la centralización del mando) véanse dos libros de Saskia Sassen, *The Mobility of Labor and Capital: A Study in International Investment and Labor Flow*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, especialmente las págs. 127-133 [ed. cast.: *Movilidad del trabajo y el capital*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 1993], y *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, 1991, págs. 22-34. De manera más general, sobre la movilidad del capital y los factores compensatorios o limitadores, véase David Harvey, *The Limits to Capital*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, págs. 417-422.

15. Véase Wladimir Andreff, *Les multinationales globales*, París, La Découverte, 1995, y Kenichi Ohmae, *The End of the Nation-State: The Rise of Regional Economies*, Nueva York, Free Press, 1995.

16. Sobre la resistencia de los campesinos a la disciplina capitalista, véase James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985, págs. 235 y *passim*.

17. Sobre los proyectos económicos de la modernización en la China de Mao, véase Maurice Meisner, *Mao's China and After*, Nueva York, Free Press, 1986, 2ª ed., págs. 113-139.

18. Robert Sutcliffe, por ejemplo, escribe: «Ninguno de los principales países se ha hecho rico todavía sin antes haberse industrializado [...] En cualquier sistema político, la mayor riqueza y los mejores niveles de vida están estrechamente conectados con la industrialización». Robert Sutcliff, *Industry and Underdevelopment*, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley, 1971.

19. Sobre el fordismo global y periférico, véanse primariamente Alain Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crisis of Global Fordism*, trad. David Marcey, Londres, Verso, 1987, y «Towards a Global Fordism?», *New Left Review*, nº 132, 1982, págs. 33-47. Sobre la recepción que tuvo la obra de Lipietz entre los economistas angloestadounidenses, véase David Ruccio, «Fordism on a World Scale: International Dimensions of Regulation», *Review of Radical Political Economics*, 21, nº 4, invierno

de 1989, págs. 33-53, y Bob Jessop, «Fordism and Post-Fordism: A Critical Reformulation», en Michael Storper y Allen Scott (comps.), *Pathways to Industrialization and Regional Develoment*, Londres, Routledge, 1992, págs. 46-69.

20. Véanse, por ejemplo, Giovanni Arrighi y John Saul, «Socialism and Economic Development in Tropical Africa», en *Essays on the Political Economy of Africa*, Nueva York, Monthly Review Press, 1973, págs. 11-43; John Saul, «Planning for Socialism in Tanzania», en Uchumi Editorial Board (comp.), *Toward Socialist Planning*, Dar Es Salaam, Tanzania Publishing House, 1972, págs. 1-29; y Terence Hopkins, «On Economic Planning in Tropical Africa», *Co-existence*, 1, nº 1, mayo de 1964, págs. 77-88. Acerca de dos evaluaciones del fracaso de las estrategias y la planificación del desarrollo económico en África (aunque ambas todavía imaginan la posibilidad de un desarrollo socialista «alternativo»), véanse Samir Amin, *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure*, Londres, Zed Books, 1990, especialmente las págs. 7-74; y Claude Ake, *Democracy and Development in Africa*, Washington, D.C., The Brookings Institution, 1996.

21. Sobre una interesante versión personal de la Conferencia Bandung y su significación, véase Richard Wright, *The Color Curtain: A Report on the Bandung Conference*, Nueva York, World, 1956. Los principales discursos dados en la conferencia están incluidos en George McTurnan Kahin, *The Asian-African Conference*, Ithaca, Cornell University Press, 1956. Sobre el movimiento de no-alineados, véanse Leo Mates, *Nonalignment: Theory and Current Policy*, Belgrado, Institute for International Politics and Economics, 1972, y M. S. Rajan, *Nonalignment and Nonalignment Movement*, Nueva Delhi, Vikas Publishing, 1990.

22. Sobre el nomadismo y la constitución de las subjetividades, véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, especialmente las págs. 351-423.

23. Sobre la supeditación formal y la real en Marx, véase principalmente de Karl Marx, *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, vol. 1, págs. 1019-38.

LAS ACUMULACIONES PRIMITIVAS

1. Karl Marx, *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, vol. 1, pág. 918.

2. Véase principalmente Samir Amin, *Accumulation on a World Scale*, trad. Brian Pearce, Nueva York, Monthly Review Press, 1974 [ed. cast.: *La acumulación a escala mundial*, Madrid, Siglo XXI, 1974]; y Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1967.

Capítulo 12. RESISTENCIA, CRISIS Y TRANSFORMACIÓN

1. Sobre la crisis y la reestructuración de la producción capitalista ocurridas en las décadas de 1960 y 1970, véase Michael Piore y Charles Sabel, *The Second Industrial Divide*, Nueva York, Basic Books, 1984 [ed. cast.: *La segunda ruptura industrial*, Madrid, Alianza, 1990]. Sobre la crisis financiera y económica, véase Robert Boyer y Jacques Mistral, *Accumulation, inflation, crises*, París, PUF, 1978.

2. Véase Antonio Negri, «Marx on Cycle and Crisis», en *Revolution Retrieved*, Londres, Red Notes, 1988, págs. 43-90.

3. Véanse los ensayos históricos «Do You Remember Revolution?», escrito colectivamente, y «Do You Remember Counter-revolution?», de Paolo Virno, en Paolo Virno y Michael Hardt (comps.), *Radical Thought in Italy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, págs. 225-259. Véase asimismo Paolo Carpignano, «Note su classe operaia e capitale in America negli anni sessanta», en Sergio Bologna, Paolo Carpignano y Antonio Negri, *Crisi e organizzazione operaia*, Milán, Feltrinelli, 1976, págs. 73-97.

4. Sobre la «explosión de las políticas de bienestar social en la década de 1960», véase Frances Fox Piven y Richard Cloward, *Regulating the Poor: The Functions of Public Welfare*, Nueva York, Pantheon, 1971, en particular las págs. 183-199. Véase también Frances Fox Piven y Richard Cloward, *The New Class War: Reagan's Attack on the Welfare State and Its Consequences*, Nueva York, Pantheon, 1982.

5. Véase Luciano Ferrari Bravo, «Introduzione: vecchie e nuove questioni nella teoria dell'imperialismo», en Luciano Ferrari Bravo (comp.), *Imperialismo e classe operaia multinazionale*, Milán, Feltrinelli, 1975, págs. 7-70.

6. Claude Ake llega incluso a caracterizar todo el sistema capitalista mundial como un conflicto entre los «países burgueses» y los «países proletarios», en *Revolutionary Pressures in Africa*, Londres, Zed Books, 1978, pág. 11.

7. Esta perspectiva tercermundista está implícita en gran parte de los escritos de Immanuel Wallerstein, Andre Gunder Frank y Samir Amin.

8. Puede hallarse un minucioso informe histórico de los acontecimientos y los protagonistas de la Conferencia de Bretton Woods en Armand Van Dormael, *Bretton Woods: Birth of a Monetary System*, Londres, Macmillan, 1978. Sobre un enfoque histórico que ofrece una visión más amplia de toda la preparación de los Estados Unidos para ejercer la hegemonía durante el período de posguerra, que consistió en presentar la planificación económica en Bretton Woods junto con la planificación política en Dumbarton Oaks, véase George Schild, *Bretton Woods and Dumbarton Oaks: American Economic and Political Postwar Planning in the Summer of 1944*, Nueva York, St. Martin's Press, 1995.

9. Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, Londres, Verso, 1994, págs. 278-279.

10. Sobre la crisis financiera internacional que comenzó en la década de 1970 con el deterioro de los mecanismos de Bretton Woods, véase Peter Coffey, *The World Monetary Crisis*, Nueva York, St. Martin's Press, 1974, y Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, págs. 300-324.

11. Sobre el financiamiento del eurodólar como un elemento de la crisis, véase Jeffry Frieden, *Banking on the World: The Politics of American International Finance*, Nueva York, Harper and Row, 1987, págs. 79-122.

12. Sobre la convertibilidad del dólar y la maniobra emprendida por Nixon en 1971, véanse David Calleo y Benjamin Rowland, *America and the World Political Economy: Atlantic Dreams and National Realities*, Bloomington, Indiana University Press, 1973, págs. 87-117, y Peter Coffey, *The World Monetary Crisis*, págs. 25-42.

13. Sobre los límites del fordismo y la necesidad del capital de hallar un esquema posfordista de producción y acumulación, véase Benjamin Coriat, *L'atelier*

et le robot: essai sur le fordisme et la production de masse à l'âge de l'électronique, París, Christian Bourgois, 1990 [ed. cast.: *El taller y el robot: ensayo sobre el fordismo y la producción en masa*, Madrid, Siglo XXI, 1993].

14. Fredric Jameson sostiene que las luchas sociales que se libraron en la década de 1960 en el Primer Mundo, particularmente en los Estados Unidos y en Francia, siguieron la línea (y hasta derivaron) de los poderosos movimientos de descolonización y liberación nacidos en el Tercer Mundo durante las décadas de 1950 y 1960. Véase Fredric Jameson, «Periodizing the 60s», en *Ideologies of Theory: Essays, 1971-1986*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, vol. 2, págs. 178-208, especialmente las págs. 180-186.

15. Véase Giovanni Arrighi, «Marxist Century, American Century: The Making and Remaking of the World Labor Movement», en Samir Amin, Giovanni Arrighi, Andre Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, *Transforming the Revolution: Social Movements and the World System*, Nueva York, Monthly Review Press, 1990, págs. 54-85.

16. Robin Kelley ofrece una versión ejemplar de la dinámica de la denegación proletaria y la creación de formas alternativas de vida en su maravillosa historia de la clase obrera negra en los Estados Unidos, *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, Nueva York, Free Press, 1994.

17. También en el pensamiento ecológico, al menos en sus paradigmas más productivos, podemos ver claramente que la «naturaleza» en cuestión es igualmente humana y no humana; la ecología implica no sólo la preservación de las cosas, sino también la producción de relaciones y la reproducción de la subjetividad. Véase Félix Guattari, *Les trois écologies*, París, Galilée, 1989, y Verena Andermatt Conley, *Ecopolitics: The Environment in Poststructuralist Thought*, Londres, Routledge, 1997. Franco Piperno continúa esta línea «ecológica» de pensamiento, aunque lo hace en un registro diferente, en *Elogio dello spirito pubblico meridionale*, Roma, Manifestolibri, 1997.

18. En su intento de concebir la importancia y los límites reales de lo «exterior», Rosa Luxemburgo puede haber sido la primera gran pensadora ecológica del siglo XX. Los mejores ejemplos del pensamiento ecológico marxista en autores tales como André Gorz y James O'Connor adoptan una forma de argumento que se asemeja a la posición antiimperialista de Luxemburgo (aunque sus obras no deriven directamente de las de ella): la producción capitalista necesariamente implica una expansión hacia la naturaleza y la destrucción de ésta, lo cual no sólo tiene consecuencias trágicas para la vida en el planeta sino que también socava la viabilidad futura del capitalismo mismo. Sobre André Gorz, véase *Ecology as Politics*, trad. Patsy Vigderman y Jonathan Cloud, Boston, South End Press, 1980; sobre James O'Connor, véase «Capitalism, Nature, Socialism: A Theoretical Introduction», *Capitalism, Nature, Socialism*, 1, nº 1, 1989, págs. 11-38.

19. «El capitalismo tardío aparece pues como el período en el que por primera vez se industrializan plenamente todas las ramas de la economía; a lo que podríamos agregar [...] la creciente mecanización de la superestructura», Ernest Mandel, *Late Capitalism*, trad. Joris De Bres, Londres, Verso, 1978, págs. 190 y 191.

20. «Este capitalismo más puro de nuestro propio tiempo eliminó así los enclaves de la organización precapitalista que hasta entonces había tolerado y explotado de manera tributaria», Fredric Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of*

Late Capitalism, Durham, Duke University Press, 1990, pág. 36 [ed. cast.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío,* Barcelona, Paidós, 1995].

21. No pretendemos sugerir aquí que el capital pueda conciliar perpetuamente, a través de los avances tecnológicos, su relación destructiva con su entorno (humano y no humano). Lo que puede hacer el progreso tecnológico es desplazar el terreno de conflicto y aplazar la crisis, pero los límites y los antagonismos permanecen.

22. Stanley Aronowitz ofrece una útil revaloración de la panoplia de movimientos sociales que se produjeron en los Estados Unidos en la década de 1960 en *The Death and Rebirth of American Radicalism,* Londres, Routledge, 1996, págs. 57-90.

23. Véase nuevamente Robin Kelley, *Race Rebels,* especialmente las págs. 17-100 sobre las historias ocultas de la resistencia.

24. Sobre la historia de los repudios planteados por los movimientos feministas estadounidenses en las décadas de 1960 y 1970, véase Alice Echols, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

25. Véase, por ejemplo, Judith Butler, «Merely Cultural», *New Left Review,* nº 227, enero-febrero de 1998, págs. 33-44. El texto más influyente para la interpretación política de los «nuevos movimientos sociales» en esta línea de pensamiento es Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics,* Londres, Verso, 1985.

26. Véase Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first Century,* trad. James Newell, Oxford, Polity Press, 1989.

27. Fredric Jameson, por ejemplo, sostiene que el derrumbe de la Unión Soviética se debió «no a su fracaso, sino a su éxito, al menos en lo que se refiere a la modernización». Véase su «Actually Existing Marxism», en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl (comps.), *Marxism Beyond Marxism,* Londres, Routledge, 1996, págs. 14-54, cita de la pág. 43. De manera más general, sobre el modo en que la propaganda de la guerra fría (de ambos bandos) nos impidió ver los movimientos reales de la historia social que tuvo lugar en el seno del régimen soviético, véase Moshe Lewin, *The Making of the Soviet System,* Nueva York, Pantheon, 1985.

28. Véanse Leon Trotsky, *The Revolution Betrayed,* trad. Max Eastman, Garden City, Nueva York, Doubleday, 1937 [ed. cast.: *La revolución traicionada,* Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 1991]; y Cornelius Castoriadis, *Devant la guerre,* París, Fayard, 1981 [ed. cast.: *Ante la guerra,* Barcelona, Tusquets, 1986]. Véanse asimismo una serie de artículos de Denis Berger sobre el derrumbe de la Unión Soviética: «Perestroïka: la révolution réellement existante?», *Futur Antérieur,* nº 1, 1990, págs. 53-62; «Que reste-t-il de la perestroïka?», *Futur Antérieur,* nº 6, 1991, págs. 15-20 y «L'Unione Soviétique à l'heure du vide», *Futur Antérieur,* nº 8, 1991, págs. 5-12.

29. Nos parece que es posible hacer un argumento paralelo sobre las cambiantes prácticas sociales del proletariado chino en la era post-Mao que condujeron al movimiento de la «Fiebre cultural» en la década de 1980. Véase Xudong Zhang, *Chinese Modernism in the Era of Reforms,* Durham, Duke University Press, 1997. Zhang muestra claramente la notable creatividad que surgió durante ese período.

Capítulo 13. LA POSMODERNIZACIÓN O LA INFORMATIZACIÓN DE LA PRODUCCIÓN

1. Los textos que fijan los términos de una enorme bibliografía que debate la periodización de las fases de la producción moderna son Daniel Bell, *Coming of Post-industrial Society*, Nueva York, Basic Books, 1973 [ed. cast.: *El advenimiento de la sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza, 2001]; y Alain Touraine, *Post-industrial Society*, trad. Leonard Mayhew, Nueva York, Random House, 1971 [ed. cast.: *La sociedad postindustrial*, Barcelona, Ariel, 1971].

2. Véase Manuel Castells y Yuko Aoyama, «Paths towards the Informational Society: Employment Structure in G-7 Countries, 1920, 1990», *International Labour Review*, 133, nº 1, 1995, págs. 5-33, cita de la pág. 13.

3. Sobre las falsas analogías históricas que contribuyeron a la crisis de la deuda de los países del Tercer Mundo, véase Cheryl Payer, *Lent and Lost: Foreign Credit and Third World Development*, Londres, Zed Books, 1991.

4. Las presentaciones clásicas de las teorías del subdesarrollo y la dependencia son Andre Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York, Monthly Review Press, 1967, y Fernando Enrique Cardoso y Enzo Faletto, *Dependency and Development in Latin America*, trad. Marjory Mattingly Urquidi, Berkeley, University of California Press, 1979. Sobre una crítica muy concisa de los argumentos sobre los estadios del desarrollo, véase Immanuel Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, págs. 3-5.

5. El discurso del desarrollo fue un engaño, pero un engaño real y efectivo que estableció sus propias estructuras e instituciones de poder en el mundo «en vías de desarrollo». Sobre la institucionalización del desarrollo, véase Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton, Princeton University Press, 1995, págs. 73-101.

6. Sobre una crítica de la ideología desarrollista de las teorías de la dependencia, véase *ibíd.*, págs. 80-81.

7. Véase, por ejemplo, Claude Ake, *A Political Economy of Africa*, Harlow, Essex, Longman, 1981, pág. 136. Éste es también el marco general presentado en la obra de Andre Gunder Frank y Samir Amin.

8. Robert Musil, *The Man without Qualities*, trad. Sophie Wilkins, Nueva York, Knopf, 1995, vol. 2, pág. 367 [ed. cast.: *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral, 1980].

9. François Bar, «Information Infrastructure and the Transformation of Manufacturing», en William Drake (comp.), *The New Information Infrastructure: Strategies for U.S. Policy*, Nueva York, Twentieth Century Fund Press, 1995, págs. 55-74, cita de la pág. 56.

10. Véase Robert Chase y David Garvin, «The Service Factory», en Gary Pisano y Robert Hayes (comps.), *Manufacturing Renaissance*, Boston, Harvard Business School Press, 1995, págs. 35-45.

11. Véase Manuel Castells y Yuko Aoyama, «Paths towards the Informational Society», págs. 19-28.

12. Manuel Castells describe las regiones más subordinadas de la economía global como un «Cuarto Mundo». Véase su ensayo «The Informational Economy and the New International Division of Labor», en Martin Carnoy, Manuel Cas-

tells, Stephen Cohen y Fernando Enrique Cardoso, *The New Global Economy in the Information Age,* University Park, Pennsylvania State University Press, 1993, págs. 15-43.

13. Manuel Castells y Yuko Aoyama, «Paths towards the Informational Society», pág. 27.

14. Pierre Levy, *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace,* Nueva York, Plenum Press, 1997.

15. Sobre la comparación entre los modelos fordista y toyotista, véase Benjamin Coriat, *Penser à l'envers: travail et organisation dans l'entreprise japonaise,* París, Christian Bourgois, 1994 [ed. cast.: *Pensar al revés: trabajo y organización en la empresa japonesa,* Madrid, Alianza, 1993]. Sobre una breve historia de los primeros desarrollos de los métodos de producción de Toyota, véase Kazuo Wada, «The Emergence of the "Flow Production" Method in Japan», en Haruhito Shiomi y Kazuo Wada (comps.), *Fordism Transformed: The Development of Production Methods in the Automobile Industry,* Oxford, Oxford University Press, 1995, pág. 11-27.

16. Estamos pensando principalmente en la división conceptual de Jürgen Habermas entre la acción comunicativa y la acción instrumental en obras tales como *The Theory of Communicative Action,* trad. Thomas Mc Carthy, Boston, Beacon Press, 1984 [ed. cast.: *Teoría de la acción comunicativa,* Madrid, Taurus, 1999]. Sobre una excelente crítica de esta división de Habermas, véase Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica,* Bellinzona, Suiza, Casagrande, 1995, págs. 29-34.

17. Sobre una definición y un análisis del trabajo inmaterial, véase Maurizio Lazzarato, «Immaterial Labor», en Paolo Virno y Michael Hardt (comps.), *Radical Thought in Italy,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, págs. 133-147. Véase asimismo la entrada sobre el trabajo inmaterial en el glosario al final de la misma colección, pág. 262.

18. Peter Drucker interpreta el paso a la producción inmaterial en términos extremos. «El recurso económico básico –los "medios de producción", para emplear la expresión de los economistas– ya no es el capital, ni los recursos naturales (la "tierra" de los economistas) ni el trabajo. *Es y será el conocimiento*». Peter Drucker, *Post-capitalist Society,* Nueva York, Harper, 1993, pág. 8 [ed. cast.: *La sociedad postcapitalista,* Barcelona, Apóstrofe, 1998]. Lo que Drucker no comprende es que el conocimiento no es algo dado, sino que es algo que se produce y su producción implica nuevos tipos de medios de producción y de trabajo.

19. Robert Reich, *The Work of Nations: Preparing Ourselves for 21 st-Century Capitalism,* Nueva York, Knopf, 1991, pág. 177 [ed. cast.: *El trabajo de las naciones,* Barcelona, Vergara, 1993]. Para Reich, en realidad, lo más importante es que la ventaja –y finalmente el dominio nacional– se obtendrá en la economía global siguiendo las líneas de estas nuevas divisiones, a través de la distribución geográfica de estas tareas de alto y bajo valor.

20. Véase de Karl Marx, *Capital,* trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, vol. 1, págs. 131-137.

21. Véase Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology,* Boston, Northeastern University Press, 1987, especialmente las págs. 78-88.

22. En su época, Marx concebía la cooperación como el resultado de las acciones de los capitalistas que funcionaban como el director de una orquesta o un ma-

riscal de campo, desplegando y coordinando las fuerzas productivas en un esfuerzo común. Véase *Capital*, 1, págs. 439-454. Sobre un análisis de la dinámica contemporánea de la cooperación social y productiva, véase Antonio Negri, *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first Century*, trad. James Newell, Oxford, Polity Press, 1989.

23. Véase Saskia Sassen, *The Global City: New York, London, Tokyo*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

24. Sobre la empresa en red, véase Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell, 1996, págs. 151-200.

25. Bill Gates, *The Road Ahead*, Nueva York, Viking, 1995, pág. 158 [ed. cast.: *Camino al futuro*, Barcelona, McGraw-Hill, 1995].

26. Muchos estudiosos italianos interpretan la descentralización de la producción en red aplicada en las pequeñas y medianas empresas del norte de Italia como una oportunidad de crear nuevos circuitos de *trabajo autónomo*. Véase Sergio Bologna y Andrea Fumagalli (comps.), *Il lavoro autonomo di seconda generazione: scenari del postfordismo in Italia*, Milán, Feltrinelli, 1997.

27. Sobre el crecimiento de los «servicios de productor» en los centros concentradores del control, véase Saskia Sassen, *The Global City*, págs. 90-125.

28. Peter Cowhey, «Building the Global Information Highway: Toll Booths, Construction Contracts, and Rules of the Road», en William Drake (comp.), *The New Information Infrastructure*, Nueva York, Twentieth Century Fund Press, 1995, págs. 175-204, cita de la pág. 175.

29. Sobre las estructuras rizomáticas y las arborescentes, véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massumi, Minneapolis, University of Minnesota Press, págs. 3-25.

30. Acerca de las falsas promesas igualitarias de la «autopista de la información» en los Estados Unidos, véase Herbert Schiller, *Information Inequality: The Deepening Social Crisis in America*, Nueva York, Routledge, 1996, especialmente las págs. 75-89. Sobre un análisis más global de la distribución desigual de la información y la tecnología, véase William Wresch, *Disconnected: Haves and Have-Nots in the Information Age*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1996.

Capítulo 14. UNA CONSTITUCIÓN MIXTA

1. Sobre un análisis de los pasajes de la obra de Marx y de Engels que tratan sobre la teoría del Estado, véase Antonio Negri, «Communist State Theory», en Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota, 1994, págs. 139-176.

2. Véase M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, Londres, Macmillan, 1993, 2ª ed. La compleja relación entre la administración holandesa, las autoridades tradicionales javanesas y los poderes económicos de principios del siglo XX aparece bellamente descrita en la gran novela histórica de cuatro volúmenes de Pramoedya Ananta Toer, *The Buru Quartet*, trad. Max Lane, Londres, Penguin Books, 1982-1992.

3. Véase Brian Gardner, *The East India Company*, Londres, Rupert Hart-Davis, 1971; y Geoffrey Wheatcroft, *The Randlords*, Nueva York, Atheneum, 1986.

4. Marx sostenía que la mayor concentración y centralización del capital obraba en contra de las fuerzas de la competencia y que por lo tanto constituía un proceso destructivo para el capital. Véase Karl Marx, *Capital*, trad. David Fernbach, Londres, Penguin, 1981, vol. 3, págs. 566-573. Lenin retoma este mismo argumento en su análisis de la fase de monopolio del capital: los monopolios destruyen la competencia, que es el fundamento del desarrollo capitalista. Véase V. I. Lenin, *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, Nueva York, International Publishers, 1939, págs. 16-30 [ed. cast.: *El imperialismo: fase superior del capitalismo*, Barcelona, Debarris, 1994].

5. Véase, por ejemplo, Richard Barnet y John Cavanagh, *Global Dreams: Imperial Corporations and the New World Order*, Nueva York, Simon & Schuster, 1994 [ed. cast.: *Sueños globales: multinacionales y el nuevo orden mundial*, Barcelona, Flor de Viento Ediciones, 1995].

6. El concepto de «autonomía de lo político», que corresponde a la tradición de la teología política, obtuvo su primera gran definición del teólogo político Thomas Hobbes. El concepto fue elevado aún a mayores alturas por Carl Schmitt; véase principalmente *The Concept of the Political*, trad. George Schwab, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, y *Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot, 1993, 8ª ed. [ed. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999]. Lo político se entiende aquí como el fundamento de toda relación social y la evaluación o «decisión» originaria que construye la esfera de poder y por lo tanto garantiza el espacio de vida. Es interesante observar que la concepción que propone Schmitt de lo político está íntimamente vinculada a la definición jurídica del Estado-nación y no puede concebirse fuera de esa esfera. El propio Schmitt parece reconocer este hecho después de haber presenciado la catástrofe del Estado-nación alemán. Véase Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des jus publicum europaeum*, Colonia, Greven Verlag, 1950. La consideración más extensa que conocemos de la concepción de lo político propuesta por Schmitt está contenida en Carlo Galli, *Genealogia della politica: C. Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bolonia, Il Mulino, 1996. Esta crítica del concepto de Schmitt de la «autonomía de lo político» debería aplicarse también a las diversas posiciones que de algún modo derivan de su pensamiento. En dos extremos opuestos podemos citar a Leo Strauss, quien trata de apropiarse del concepto de Schmitt y situarlo dentro de su propia concepción liberal del derecho natural, y a Mario Tronti, que procura encontrar en la autonomía de lo político un terreno que pueda sustentar una contemporización con las fuerzas políticas liberales en un período en que los partidos comunistas de Europa occidental atravesaban una profunda crisis. Sobre la interpretación que hace Strauss del texto de Schmitt y la ambigua relación entre ambos, véase Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trad. J. Harvey Lomax, Chicago, University of Chicago Press, 1995. Acerca de Tronti, véase *L'autonomia del politico*, Milán, Feltrinelli, 1977.

7. Hay numerosas críticas excelentes sobre los medios y su supuesta objetividad. Dos buenos ejemplos son Edward Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Nueva York, Pantheon, 1981; y Edward Herman y Noam Chomsky, *Manufacturing Consent: The Political Economy of Mass Media*, Nueva York, Pantheon, 1988.

8. Véase, por ejemplo, Elise Boulding, «IGOs, the UN, and International NGOs: The Evolving Ecology of the International System», en Richard Falk, Ro-

bert Johansen y Samuel Kim (comps.), *The Constitutional Foundations of World Peace*, Albany, SUNY Press, 1993, págs. 167-188, cita de la pág. 179.

9. Sobre algunas caracterizaciones de las actividades de diversos tipos de ONG, véanse John Clark, *Democratizing Development: The Role of Voluntary Organizations*, West Hartford, Kumarian Press, 1990; Lowell Livezey, *Nongovernmental Organizations and the Ideas of Human Rights*, Princeton, The Center of International Studies, 1988, y Andrew Natsios, «NGOs and the UN System in Complex Humanitarian Emergencies: Conflict or Cooperation?», en Peter Diehl (comp.), *The Politics of Global Governance: International Organizations in an Independent World*, Boulder, Lynne Reiner, 1997, págs. 287-303.

10. James Petras, «Imperialism and NGOs in Latin America», *Monthly Review*, 49, diciembre de 1997, págs. 10-27.

11. Véase Polibio, *The Rise of the Roman Empire*, trad. Ian Scott- Kilvert, Harmondsworth, Penguin, 1979, libro VI, págs, 302-352.

12. Véase G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

13. Sobre la transformación de un modelo de cuerpos en un modelo funcional en la Constitución de los Estados Unidos, véase Antonio Negri, *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno*, Milán, Sugarco, 1992, cap. 4, págs. 165-222 [ed. cast.: *El poder constituyente, ensayo sobre la alternativa de la modernidad*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1993].

14. Es interesante señalar aquí que, al menos desde el constitucionalismo de la República de Weimar, la tradición europea continental del pensamiento constitucional también adoptó estos principios que supuestamente correspondían únicamente al mundo anglosajón. En este sentido, los textos fundamentales de la tradición alemana son Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, Múnich, Duncker & Humblot, 1918; Hugo Preuss, *Staat, Recht und Freiheit*, Tubinga, Mohr, 1926, y Hermann Heller, *Die Souveranität*, Berlín, W. de Gruyter, 1927.

15. Generalmente, los análisis que provienen de la izquierda son los únicos que insisten en afirmar enérgicamente que la génesis del imperio activa las formas «malas» de gobierno. Véase, por ejemplo, Étienne Balibar, *La crainte des masses*, París, Galilée, 1997, un libro que en otros aspectos está extremadamente abierto al análisis de los nuevos procesos de producción (masiva) de subjetividad.

16. Sobre un análisis de estos procesos y un buen análisis de la bibliografía pertinente, véase Yann Moulier Boutang, «La revanche des externalités: globalisation des économies, externalités, mobilité, transformation de l'économie et de l'intervention publique», *Futur Antérieur*, n° 39-40, otoño de 1997, pág. 85-115.

17. De lo que hemos dicho hasta ahora se desprende claramente que la condición teórica que está en la base de nuestras hipótesis tiene que implicar un análisis radicalmente revisado de la reproducción. En otras palabras, cualquier concepción teórica que considere la reproducción como una mera parte de la circulación del capital (como lo hicieron la economía clásica, la teoría marxista y las teorías neoclásicas) no puede abordar críticamente las condiciones de nuestra nueva situación, particularmente aquellas que surgen como resultado de las relaciones político-económicas del mercado mundial en la posmodernidad. La descripción del biopoder que hicimos en el capítulo 2 es el comienzo de tal análisis

revisado de la reproducción. Acerca de la definición de algunos de los elementos fundamentales que se relacionan con la integración del trabajo, el afecto y el biopoder, véase Antonio Negri, «Value and Affect», y Michael Hardt, «Affective Labor», *boundary* 2, nº 2, verano de 1999.

18. Nos referimos, una vez más, a la obra de Michel Foucault y a la interpretación que hace de ella Gilles Deleuze. Véase nuestro análisis en el capítulo 2.

19. Esta primera variable y el análisis del funcionamiento de la red en términos constitucionales se relaciona en ciertos aspectos con las diversas teorías autopoiéticas de las redes. Véase, por ejemplo, la obra de Humberto Maturana y Francisco Varela. Para un excelente análisis de la teoría de los sistemas en el contexto de las teorías posmodernas, véase Cary Wolfe, *Critical Environments*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998.

20. Los diversos progresos en las teorías de los sistemas también nos ayudan a comprender esta segunda variable. La obra de Niklas Luhmann ha sido la más influyente en el análisis de los sistemas autopoiéticos desde el punto de vista de la filosofía legal y social.

21. Jameson ofrece una excelente crítica de «la concepción de la cultura de masas entendida como manipulación lisa y llana». Jameson sostiene que aunque la cultura de masas está «manejada», contiene sin embargo posibilidades utópicas. Véase Fredric Jameson, «Reification and Utopia in Mass Culture», en *Signatures of the Visible*, Nueva York, Routledge, 1992, págs. 9-34.

22. Véanse de Guy Debord, *Society of the Spectacle*, trad. Donald Nicholson-Smith, Nueva York, Zone Books, 1994 [ed. cast.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2000]; y *Comments on the Society of the Spectacle*, Londres, Verso, 1990 [ed. cast.: *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*, Barcelona, Anagrama, 1999].

23. Fredric Jameson, «Totality as Conspiracy», en *The Geopolitical Aesthetic: Cinema and Space in the World System*, Bloomington, Indiana University Press, 1992, págs. 9-84 [ed. cast.: *La estética geopolítica*, Barcelona, Paidós, 1995].

24. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson, Londres, Penguin, 1968, pág. 20 [ed. cast.: *Leviatán*, Buenos Aires, FCE, 1994].

25. Véase Brian Massumi (comp.), *The Politics of Everyday Fear*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

Capítulo 15. LA SOBERANÍA CAPITALISTA O LA ADMINISTRACIÓN DE LA SOCIEDAD GLOBAL DE CONTROL

1. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. Robert Hurley, Mark Lane y Helen Lane, University of Minnesota Press, 1983, pág. 224.

2. Sobre la concepción de la axiomática del capital de Deleuze y Guattari, véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *A Thousand Plateaus*, trad. Brian Massimi, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, págs. 452-473.

3. Robert Blanché, *Axiomatics*, trad. G. B. Keene, Nueva York, Free Press of Glencoe, 1962, págs. 30 y 31.

4. Por supuesto, hay un elemento de trascendencia y segmentación que es esencial al funcionamiento del capital y es la explotación de clases. Por flexible e

indiscernible que pueda ser a veces, éste es un límite que el capital debe mantener en toda la extensión de la sociedad. Las divisiones de clase continúan siendo esencialmente efectivas en las nuevas segmentaciones que investigamos luego en este mismo capítulo.

5. Véanse Michel Foucault, «La "gouvernementalité"», en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, 3, págs. 634-657, y *Il faut defendre la société*, París, Seuil/Gallimard, 1997.

6. Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, págs. 257-259.

7. Véase Michael Hardt, «The Withering of Civil Society», *Social Text*, nº 45, invierno de 1995, págs. 27-44.

8. Sobre una excelente explicación de la concepción del diagrama de Foucault, véase Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, págs. 34-37.

9. Sobre la relación entre identidad y pertenencia y sobre la constitución de una subjetividad «cualquiera», véase Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.

10. Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, trad. Agnes Schwarzchild, Nueva York, Monthly Review Press, 1968, pág. 446.

11. La obra clásica en este sentido es *Accumulation on a World Scale*, de Samir Amin (trad. Brian Pearce, Nueva York, Monthly Review Press, 1974).

12. Véase de Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Londres, Verso, 1990, págs. 221-263.

13. Michel Aglietta demostró claramente en términos estructurales los poderes violentos y dictatoriales de los regímenes monetarios. Véase su trabajo *La violence de la monnaie*, París, PUF, 1982. Véanse también los ensayos publicados en Werner Bonefeld y John Holloway (comps.), *Global Capital, National State, and the Politics of Money*, Londres, Macmillan, 1995.

Capítulo 16. VIRTUALIDADES

1. Sobre este estilo de teorización política, véanse C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Nueva York, Oxford University Press, 1962 [ed.cast.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1979], y Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton, Princeton University Press, 1977 [ed. cast.: *Las pasiones y los intereses*, Barcelona, Península, 1999].

2. Sobre la relación inmanente entre la política y la ontología, véanse Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991 [ed. cast.: *La anomalía salvaje*, Barcelona, Anthropos, 1993], y Baruch Spinoza, *Theologico-Political Treatise*, en *The Chief Works of Spinoza*, trad. R. H. M. Elwes, Nueva York, Dover Press, 1951, vol. 1, págs. 1-278.

3. Sobre el derecho posmoderno y la ley posmoderna, véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Labor of Dionysus*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, cap. 6, págs. 217-261.

4. Véase Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, París, PUF, 1982.

5. G. W. F. Hegel, *Science of Logic*, trad. A. V. Miller, Atlantic Highlands, Nueva Jersey, Humanities Press International, 1989, págs. 327-385.

6. La medida del valor significa su explotación ordenada, la norma de su división social y su reproducción capitalista. Ciertamente Marx va más allá de lo que dice y uno nunca debería suponer que sus análisis del trabajo y el valor sean sólo un discurso sobre la medida: más allá del valor, el trabajo es siempre la fuerza viva del ser. Véase Antonio Negri, «Twenty Theses on Marx», en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca Karl (comps.), *Marxism Beyond Marxism*, Nueva York, Routledge, 1996, págs. 149-180.

7. Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, trad. Terence Irwin, Indianapolis, Hackett, 1985, pág. 119 (1129b30) [ed. cast.: *Ética a Nicómaco*, Barcelona, Orbis, 1985].

8. Sobre lo virtual, véanse Gilles Deleuze y Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, trad. Hugh Tomlinson y Graham Burchell, Columbia, Columbia University Press, 1994 [ed. cast.: *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1999]; y Gilles Deleuze, *Bergsonism*, trad. Hugh Tomlinson y Barbara Habberjam, Nueva York, Zone, 1988, págs. 94-103 [ed. cast.: *El bergsonismo*, Madrid, Cátedra, 1987]. Nuestra concepción de la virtualidad y su relación con la realidad es levemente diferente de la que Deleuze hace derivar de Bergson, que establece la distinción entre el paso de lo virtual a lo real y el de lo posible a lo real. La principal preocupación de Bergson, al hacer esta distinción y al afirmar la importancia del par virtual-real por sobre el par posible-real, es destacar la fuerza creativa del ser y señalar que el ser no es meramente la reducción de los numerosos mundos posibles a un único mundo real basado en la semejanza, sino que, antes bien, el ser es siempre un acto de creación y una novedad impredecible. Véase Henri Bergson, «The Possible and the Real», en *The Creative Mind*, trad. Mabelle Andison, Nueva York, Philosophical Library, 1946, págs. 91-106. Por cierto, reconocemos la necesidad de insistir en los poderes creativos de la virtualidad, pero este discurso bergsoniano nos parece insuficiente en la medida en que también necesitamos insistir en la realidad del ser creado, de su peso ontológico y de las instituciones que estructuran el mundo creando la necesidad más allá de la contingencia. Sobre el paso de lo virtual a lo real, véase Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, París, PUF, 1964, y Brian Massumi, «The Autonomy of Affect», *Cultural Critique*, nº 31, otoño de 1995, págs. 83-109.

9. Los análisis de la abstracción de Marx tienen una doble relación con este discurso de la virtualidad y la posibilidad. En realidad, haríamos bien en distinguir entre dos nociones marxistas de abstracción. Por una parte, del lado del capital, la abstracción significa que se nos quiten nuestros poderes de actuar y, por lo tanto, es una negación de lo virtual. Por otra parte, sin embargo, del lado de los trabajadores, lo abstracto es el conjunto general de nuestros poderes para actuar, lo virtual mismo. Véase Antonio Negri, *Marx Beyond Marx*, trad. Harry Cleaver, Michael Ryan y Maurizio Viano, Nueva York, Autonomedia, 1991, y Karl Marx, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, Nueva York, Vintage, 1973, pág. 83-111.

10. Sobre la relación entre lo singular y lo común, véase Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trad. Michael Hardt, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 [ed. cast.: *La comunidad que viene*, Valencia, Pre-Textos, 1996].

11. Véase principalmente de Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trad. Walter Kaufman y R. J. Hollingdale, Nueva York, Vintage, 1967 [ed. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1997].

12. Véase Bernard Aspe y Muriel Combes, «Du vampire au parasite», *Futur Antèrieur*, nº 35-36, 1996, págs. 207-219.

13. Sobre la prioridad de la resistencia en relación con el poder, véase Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. Seán Hand, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, pág. 89: «La palabra final acerca del poder es que la *resistencia está primero*» [ed. cast.: *Foucault*, Barcelona, Paidós, 1987].

14. Esta dialéctica de obstáculo y límite, relacionada con el poder de la mente, por un lado, y el poder político, por el otro, fue bien interpretada por aquella corriente de la fenomenología de la subjetividad que (a diferencia de la corriente heideggeriana) reconoció en el nazismo y luego en el Estado capitalista el verdadero límite del progreso histórico. De Husserl a Sartre hallamos el esfuerzo central por transformar el límite en un umbral y, en muchos sentidos, Foucault retoma la misma línea. Véanse Edmund Husserl, *Crisis of European Sciences and Trascendental Phenomenology*, trad. David Carr, Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1970 [ed. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Madrid, Grijalbo Mondadori, 1991]; Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, trad. Quentin Hoare, Londres, Verso, 1990, y Gilles Deleuze, *Foucault*.

15. Véase de Jacques Rançière, *La mesentante: politique et philosophie*, París, Galilée, 1995.

16. Un ejemplo de tal ensoñación kantiana es Lucien Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zúrich, Europa Verlag, 1945.

17. Véase de Karl Marx, «On the Jewish Question», en *Early Writings*, trad. Rodney Livingstone y Gregor Benton, Londres, Penguin, 1975, págs. 211-241.

18. Véase Paul Virilio, *L'insecurité du territoire*, París, Stock, 1976.

19. Sobre la importancia de la lingüística en la economía contemporánea, véase Christian Marazzi, *Il posto dei calzini: la svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti nella politica*, Bellinzona, Casagrande, 1995.

20. Véase de Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 [ed. cast.: *Homo sacer*, Valencia, Pre-Textos, 2000].

21. Sobre esta concepción de la máquina, véanse de Félix Guattari, *L'inconscient machinique: essais de schizo-analyse*, Fontenay-sous-Bois, Encres/Recherches, 1979, y Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, trad. Robert Hurley, Mark Lane, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.

22. Karl Marx, *Capital*, trad. Ben Fowkes, Nueva York, Vintage, 1976, vol. 1, págs. 554-555.

23. Obviamente, cuando hablamos de un *telos* materialista nos estamos refiriendo a un *telos* construido por los sujetos, constituido por la multitud en acción. Esto implica una lectura materialista de la historia que reconoce que las instituciones de la sociedad se forman a través del encuentro y el conflicto de las fuerzas sociales mismas. En este caso, el *telos* no está predeterminado, sino que se construye en el proceso. Ni los historiadores materialistas tales como Tucídides y Maquiavelo, ni los grandes filósofos materialistas, tales como Epicúreo, Lucrecio y Spinoza, negaron nunca un *telos* construido por las acciones humanas. Como escribió Marx en la introducción de *Grundrisse*, no es la anatomía del simio la que explica la del ser humano, sino todo lo contrario, la anatomía de los seres humanos explica la de los simios (pág. 105). El *telos* sólo aparece después, como resultado de las acciones de la historia.

Capítulo 17. GENERACIÓN Y CORRUPCIÓN

1. Véanse Charles de Secondat Montesquieu, *Considerations of the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline,* trad. David Lowenthal, Nueva York, Free Press, 1965, y Edward Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* Nueva York, Knopf, 1993, 3 vols.

2. Véanse Maquiavelo, *Discurses,* trad. Leslie Walker, New Haven, Yale University Press, 1950, y Antonio Negri, *Il potere costituente,* Milán, Sugarco, 1992, págs. 75-96.

3. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* trad. George Lawrence, Nueva York, Harper and Row, 1996.

4. G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History,* trad. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pág. 170 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal,* Madrid, Revista de Occidente, 1974].

5. Massimo Cacciari ofrece un estimulante análisis de la fortuna y la decadencia de la idea de Europa con su habitual erudición en *Geo-filosofia dell'Europa,* Milán, Adelphi, 1994 [ed. cast.: *Geofilosofía de Europa,* Madrid, Alderabán, 2001].

6. Friedrich Nietzsche, *The Gay Science,* trad. Walter Kaufman, Nueva York, Random House, 1974, pág. 99, sec. 24 [ed. cast.: *La gaya ciencia,* Tres Cantos, Akal, 1987].

7. Friedrich Nietzsche, *Werke,* ed. Giorgio Colli y Mazzimo Montinari, Berlín, de Gruyter, 1967, vol. 8, pág. 9. En el pasaje original se lee «*Ich habe den Geist Europas in mich genommen –nun will ich den Gegenschlag thun!*».

8. Véase Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption,* trad. William Hallo, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.

9. Walter Benjamin, «Theses of the Philosophy of History», en *Illuminations,* trad. Harry Zohn, Nueva York, Schocken, 1968, págs. 253-264, cita de la pág. 254, Tesis 2 [ed. cast.: *Iluminaciones,* Madrid, Taurus, 1993].

10. Sobre la suerte corrida por el irracionalismo europeo, véase de Georg Lukács, *The Destruction of Reason,* trad. Peter Palmer, Londres, Merlin, 1980 [ed. cast.: *El asalto a la razón,* Barcelona, Mondadori, 1972].

11. Nos estamos refiriendo principalmente a Gilles Deleuze, Michel Foucault y Jacques Derrida.

12. Véase Hans Jürgen Krahl, *Konstitution und Klassenkampf,* Fráncfort, Neue Kritik, 1971.

13. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks, 1914-16,* ed. G. H. von Wright y G. E. M. Anscombre, Chicago, University of Chicago Press, 2ª ed., 1979, págs. 79 y 80, 1 y 2 de agosto y 2 de septiembre de 1916 [ed. cast.: *Diario filosófico (1914-1916),* Barcelona, Planeta-Agostini, 1986].

14. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus,* trad. D. F. Pears y B. F. McGuinnes, Londres, Routledge, 1961, pág. 74 [ed. cast.: *Tractatus logicus-philosophicus,* Madrid, Alianza, 2000].

15. Hannah Arendt, *On Revolution,* Nueva York, Viking, 1963 [ed. cast.: *Sobre la revolución,* Madrid, Alianza, 1988].

16. Gilles Deleuze con frecuencia canta las bondades de la literatura estadounidense por el nomadismo y los poderes desterritorializadores que la caracterizan. Parece que, para Deleuze, Estados Unidos representa una liberación de los

confines cerrados de la conciencia europea. Véanse, por ejemplo, «Whitman» o «Bartleby ou la formule», en *Critique et clinique*, París, Minuit, 1993, págs. 75-80 y 89-114 [ed. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1997].

17. Serge Guilbaut, *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*, trad. Arthur Goldhammer, Chicago, University of Chicago Press, 1983.

18. Véase de Antonio Gramsci, «Americanism and Fordism», en *Selections from the Prison Notebooks*, trad. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Nueva York, International Publishers, 1971, págs. 279-318.

19. Hannah Arendt se ha convertido en una de las autoras favoritas de los teóricos políticos de los Estados Unidos y de Europa que quieren reconcebir la política. Véanse, por ejemplo, los ensayos publicados en Bonnie Honig (comp.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1995, y Craig Calhoun y John McGowan (comps.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1997.

20. Sobre las concepciones filosóficas de la generación y la corrupción, véase de Reiner Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Mouvezin, T.E.R., 1996.

Capítulo 18. LA MULTITUD CONTRA EL IMPERIO

1. San Agustín, *The City of God*, trad. Henry Bettenson, Harmondsworth, Penguin, 1972, pág. 430, libro XI, capítulo I.

2. Plotino, *Enneads*, trad. Stephen MacKenna, Londres, Faber and Faber, 1956, pág. 63, 1.6.8 [ed. cast.: *Enéadas*, Madrid, Gredos, 1999].

3. Sobre los poderes militares del imperio, véase de Manuel De Landa, *War in the Age of Intelligent Machines*, Nueva York, Zone, 1991.

4. Sobre la constitución del tiempo, véanse de Antonio Negri, *La costituzione del tempo*, Roma, Castelvecchi, 1997, y de Michael Hardt, «Prison Time», *Genet: In the Language of the Enemy, Yale French Studies*, nº 91, 1997, págs. 64-79. Véase asimismo Eric Alliez, *Capital Times*, trad. Georges Van Den Abeel, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

5. Véase de Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action*, trad. Thomas Mc Carthy, Boston, Beacon Press, 1984. De manera similar, André Gorz reconoce que sólo una fracción del proletariado está relacionada con las nuevas líneas comunicativas de producción en *Farewell to the Working Class*, trad. Michael Sonenscher, Boston, South End Press, 1982.

6. Aquí seguimos la curiosa etimología que propone Barbara Cassin para el término «filosofía».

7. Sobre la noción constituyente del encuentro, véanse las últimas obras de Louis Althusser escritas después de su confinamiento de la década de 1980, particularmente «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en *Écrits philosophiques et politiques*, París, STOCK/IMEC, 1994, vol. 1, págs. 539-579.

[illegible]

ÍNDICE ANALÍTICO

Michael Hardt y Antonio Negri Imperio

Paidós Estado y Sociedad 95

Michael Hardt, profesor de Literatura en la Universidad Duke, es autor de *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (1993) y coautor, junto a Antonio Negri, de *Labor of Dionysius: A Critique of the State-form* (1994). Es coeditor junto a Paolo Virno de *Radical Thought in Italy* (1996) y junto a Kathi Weeks de *The Jameson Reader*.

Antonio Negri es filósofo y teórico político. Fue profesor de Ciencia Política en la Universidad de París y en la Universidad de Padua. Ha vivido en el exilio en Francia durante catorce años y actualmente está cumpliendo una condena en Italia por su activismo político en la década de 1970. Prolífico autor, entre sus numerosos libros se cuentan *Dominio y sabotaje* (1979), *Del obrero masa al obrero social* (1980), *El tren de Finlandia* (1990), *Fin de siglo* (1992), *Labor of Dionysius*, en colaboración con Michael Hardt (1994), y *Las verdades nómadas*, en colaboración con Félix Guattari (1996).

Michael Hardt y Antonio Negri Imperio

«La nueva obra de Antonio Negri y Michael Hardt, *Imperio*, es una asombrosa proeza. Escrito con un entusiasmo contagioso, basado en amplios conocimientos históricos y sistemáticamente organizado, el libro procura sentar las bases para una teleología de la lucha de clases y del activismo quizás más sustancialmente "comunista" que la clásica teleología marxista. Sin duda, es un texto que provocará una larga y apasionada discusión entre filósofos y expertos en ciencias políticas y sociales. Sean cuales fueren las conclusiones a las que lleguen, el debate será enormemente beneficioso.»
Étienne Balibar

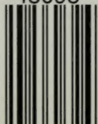
«Esta primera gran síntesis teórica del nuevo milenio propone una teoría de la globalización políticamente tonificante que fusiona el conjunto de análisis postestructurales de inclinación apocalíptica con una visión del futuro positiva y alentadora. *Imperio* es una nueva narrativa histórica general que constituye a la vez una crítica a una amplia variedad de teorías contemporáneas y una profética convocatoria a la energía: una buena manera de empezar el nuevo siglo.»
Fredric Jameson

«Un libro extraordinario, de enorme profundidad intelectual y un agudo sentido de la transformación que vive la historia y que está comenzando a cobrar forma: un nuevo sistema de dominio que Hardt y Negri llaman "imperio" para diferenciarlo de la soberanía centrada en el Estado y del imperialismo.»
Saskia Sassen

«Después de leer *Imperio* uno tiene la inevitable sensación de que si el libro no hubiera sido escrito, alguien debería inventarlo. Lo que nos ofrecen Hardt y Negri es nada menos que una reescritura del *Manifiesto comunista* desde la perspectiva de nuestro tiempo; *Imperio* demuestra de modo concluyente hasta qué punto el capitalismo global genera antagonismos que finalmente habrán de hacerlo estallar en mil pedazos. Este libro toca campana de difuntos no sólo para los liberales que postulan el "fin de la historia", sino también para los estudios culturales seudorradicales que evitan la confrontación directa con el capitalismo actual.»
Slavoj Žižek

ISBN 950-12-5495-X





Diseño: Mario Eskenazi